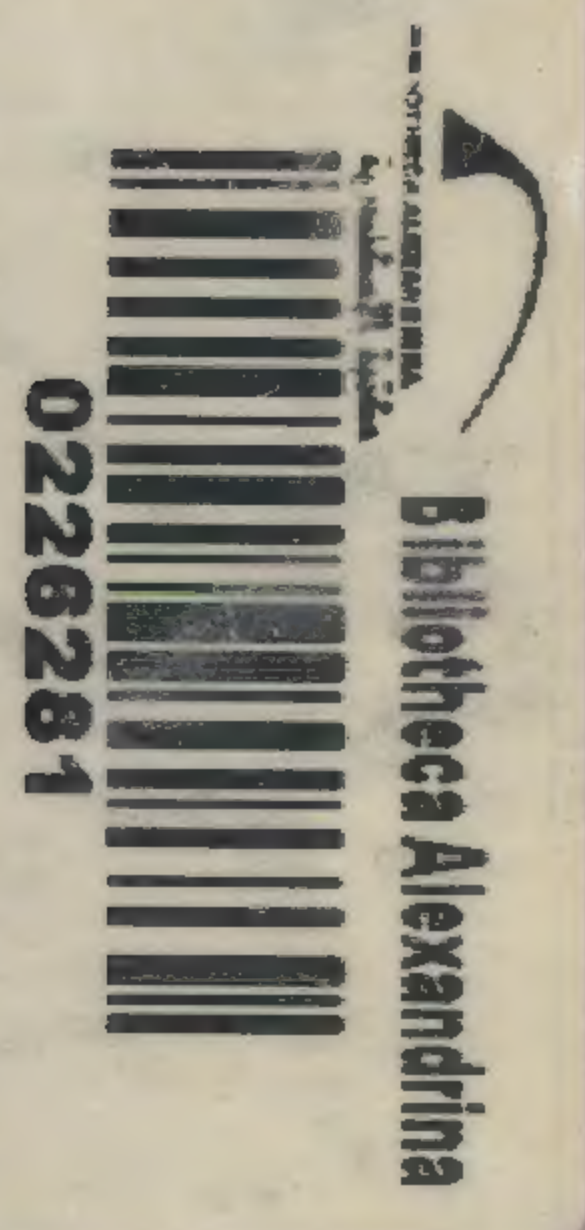


في الفكر الإسلامي

الدكتور إبراهيم مدكور

سميركو للطباعة والنشر



اهداءات ٢٠٠٠

مجمع اللغة العربية

الطبعة بأعداد الإسكندرية

فكر الإسلامى

الدكتور إبراهيم مدكور

الطبعة الاولى

سميركو للطباعة والنشر

الناشر : سميركو للطباعة والنشر والاعلان - ج ٠ م ٠ ع
سمير عدلى العتر

في الفكر الاسلامي

(أ) أشخاص ومدارس

- ١ — أرسطو في المدارس الشرقية السابقة على الاسلام .
- ٢ — أرسطو في العالم العربي .
- ٣ — حنين بن اسحاق المترجم .
- ٤ — الفارابي والمصطلح الفلسفي .
- ٥ — الفارابي بين الأمس واليوم .
- ٦ — ابن سينا في مهرجان بغداد .
- ٧ — ابن سينا : مختارات من أقواله .
- ٨ — ابن سينا العالم .
- ٩ — ابن سينا بين المشرق والمغرب .
- ١٠ — الماوردي والفلسفة السياسية في الاسلام .
- ١١ — البيروني مصدر هام من مصادر الفلسفة الهندية .
- ١٢ — موسى بن ميمون همزة وصل بين الفكر العربي والفكر اللاتيني .
- ١٣ — بلرم مركز من مراكز الثقافة الاسلامية .

(ب) آراء ونظريات

- ١ — الفلسفة الاسلامية حلقة في تاريخ الفكر الانساني .
- ٢ — الطب العربي .
- ٣ — مشكلة الألوهية .
- ٤ — فكرة الانسان في الاسلام .
- ٥ — القيم الانسانية في الاسلام .
- ٦ — شيء من تعاليم الاسلام في فجر القرن الخامس عشر الهجري .

ايضاح

هذه بحوث عولجت خلال مدة طويلة ، نحو ثلث قرن او يزيد ، واملتها ظروف مختلفة كالاشتراك في ندوة علمية او مؤتمر دولي ، او الاسهام في احياء ذكرى عالم او فيلسوف . وكانت تهدف بوجه خاص الى الكشف عن جانب غامض من جوانب الحركات الفكرية الاسلامية ، او الى توجيه النظر الى قضايا ومشاكل لم تنل حظها من الدرس والبحث . كتبت اصلا بالعربية او بلغة اجنبية ، ونشر بعضها نشرا غير كامل وفي نطاق ضيق . ورايت من الخير ان تعرض كلها في قالب عربي ، وان يمكن منها القارئ العربي في يسر وسهولة .

وجملتها تسعة عشر بحثا ، ينصب اغلبها على الأشخاص والمدارس ، وكان نصيب ارسطو منها بحثين ، دار أحدهما حول اثره ومنزلته في العالم العربي ، ومجال القول في هذا فسيح ، ووقفت فيه عند الخطوط الكبرى ، والموضوع جدير بدرس اكمل وأوسع لبيان صلة ارسطو بالمدارس الاسلامية المختلفة من فلسفية ، وكلامية ، وصوفية ، وعلمية ومدى اخذها عنه ، ومعارضتها له ، ووجهت النظر في فصل آخر الى المدارس الشرقية السابقة على الاسلام ، لكي أبين ان العرب لم يخذوا ارسطو عن أثينا والاسكندرية فقط ، بل كانت هذه المدارس اقرب اليهم ، وأوثق صلة بهم وقد صورت ارسطو بصورة ثلاثيها ، ولم تخل من تحريف أحيانا ، ومن الظلم أن نعزو هذا التحريف الى العرب وحدهم .

واستوقفني المصطلح الفلسفي عند الفارابي ، وهو رائد في هذا المضمار . ونحاول اليوم أن نكون لغة العلم والفلسفة ، وكثيرا ما أغفلنا الجهود السابقة ، وما أوجبنا أن نرجع اليها ونفيد منها ، فنربط الحاضر بالماضي ، ونغذي اللغة العلمية بغذاء متصل .

والواقع ان العلوم الاسلامية ، لغة وتاريخا ، لم تنل منا بعد ما تستحق من عناية ، وفي هذا مادفعني لأن أقف عند ابن سينا العالم ، وأوجه النظر اليه ، ولاحظت أنه عرض لشيء من الكيمياء ، والجيولوجيا ،

والنبات والحيوان ، والفسيولوجيا ، وعلم الأحياء . وانتهى في ذلك الى آراء كان لها وزنها في حينها . وأفاد منها الفكر المدرسي ، وكان لها صداها في عصر النهضة والتاريخ الحديث . وعول على الملاحظة والتجربة ، ووجه نحو المنهج التجريبي . وقد أعجب به روجر بيكون بين اللاتين ، وسلك مسلكه في الأخذ بالتجربة والملاحظة . ومهدا معا لما قال به فرنسيس بيكون بعدهما بعدة قرون .

وفي الومع أن نقرر أن ابن سينا الطبيب حظى فيما بين القرن الحادى عشر والقرن السابع عشر الميلادى بدرس وبحث شرقا وغربا لم يحظ بهما في القرن التاسع عشر والقرن العشرين . والطب العربى جملة في حاجة الى بعث واحياء ، وقد وقفت عليه فصلا مستقلا . وهو دون نزاع أدق من الطب اليونانى وطب القرون الوسطى المسيحية .

احتفظ بطب اليونان ، وعدله وتدارك عليه ما تدارك ، وأضاف اليه ما أضاف ، ومهد للطب الحديث . وفي هذا الفصل توجيه نحو دراسات طبية مستفيضة تعرض لكبار أطباء العرب ، أو تعالج آراءهم المبتكرة . وما يقال عن الطب يمكن أن يقال عن دراسات علمية أخرى ، طبيعية كانت أو رياضية .

ولآراء ابن خلدون السياسية وزنها ، وقد لفتت الأنظار منذ زمن بعيد ، وطغت على ما عداها من دراسات سياسية عربية . ويمكن أن يلاحظ بوجه عام أن الفلسفة السياسية في الاسلام لم تعالج بعد العلاج اللائق بها ، ولا شك في أن الماوردى من بذاتها ، وله فيها شأن حرصت على أن أتوه به .

والبيرونى علم من أعلام القرن الخامس الهجرى ، وله منزلته بين كبار مفكرى الاسلام عامة علماء كانوا أو فلاسفة ، وقد أمضى في الهند زمنا ، وتعلم السنسكريتية ، وتعمق في الثقافة الهندية ، ووضع فيها كتباً مختلفة ، وأهمها : « كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة » وهذا الكتاب شأنه في توضيح كبرى مشاكل الفلسفة الهندية ، ولقد رأيت أن نوجه النظر اليه ، وإن أخص ما عرض له من قضايا هامة .

وابن ميمون فيلسوف الأندلس ومصر في القرن الثاني عشر الميلادي ، وهو دون نزاع أكبر مفكرى اليهود في القرون الوسطى ، وقد شئتسنا أن نوجه النظر خاصة الى اثره في ربط الفكر الاسلامى بالفكر المسيحى . وعنه اخذ البير الكبير ، والقديس توما الأكوينى ، وكان له اثر واضح في الفكر اللاتينى ابان القرن الثالث عشر .

وحنين بن اسحاق رئيس مدرسة هامة في فجر الحركة الفكرية الاسلامية في القرن التاسع الميلادى . أجساد اليونانية والسريانية ، وترجم عنهما الى العربية . وكون حوله مدرسة كان لها شأنها في ربط الثقافة الاسلامية بالثقافات القديمة ، وبخاصة اليونانية ، وقد سافر الى القسطنطينية ليجود لغته اليونانية ، وليبحث عن المراجع العلمية والفلسفية ، وعن مؤلفات جالينوس بوجه خاص .

وأضفنا الى هؤلاء الاعلام ومدارسهم ، مركزا من مراكز الثقافة الاسلامية ، أسهم بدوره في ربط المشرق بالمغرب ، وأعنى به بلرم عاصمة صقلية . وقد دخلها الاسلام في القرن التاسع الميلادى ، وعاش فيها المسلمون الى جانب المسيحيين في تسامح دينى ملحوظ ، وبدأت فيها حركة ثقافية عربية على ايدى بعض الشيوخ والأعلام ، أمثال ابن حوقل (٩٧٧ م) .

واستولى عليها النورمانديون في القرن الحادى عشر ، وقد أدركوا ما في الثقافة العربية من بحث ودرس ، وشاعوا أن يغنوا به الجامعات الأوربية في القرن الثانى عشر ، ونظمت حركة ترجمة ملحوظة عن العربية في عهد الامبراطور فردريك الثانى .

وقد وقفنا في الآراء والنظريات عند مشكلة الألوهية . ولاشك في أنها دعامة كبرى من دعائم البحث الفلسفى في الاسلام . وأساسها توحيد وتنزيه ، وحولها قامت المدارس العقلية المختلفة من معتزلة ، وأشاعرة ، وماتريدية ، وكلها مدارس كلامية ، أو من مشائية ومتصوفة . وتحت كل شعبة فروع ، ولكل فرع آراء ووجهات نظر . وقد عنيت بإثبات وجود البارئ ، وتحديد صفاته ، وبيان مدلول علمه وإرادته وقدرته . بدأت هذه البحوث منذ الصدر الأول للاسلام ، وبقيت حتى اليوم .

وتحاول هيئة الأمم وكبار المفكرين والدول العظمى منذ الحرب العالمية الثانية أن تلتقى عند كلمة سواء ازاء حقوق الانسان . وعقدت لذلك مؤتمرات وندوات ، ولا تزال كلها في اخذ ورد حولها ، وقد قال الاسلام كلمته فيها منذ أربعة عشر قرنا ، وما أحوج البشرية أن تهتدى بهديه وتستضيء بنوره ، وحاولنا أن نعرض الخطوط الكبرى لهذه القيم في بحوث ثلاثة تعد خاتمة هذه الدراسة .



سبق أن اشرت الى أن هذه البحوث وضعت للمناسبات خاصة ، وخضعت لظروف معينة ، فجاء كل واحد منها منصبا على موضوعه ومعوّلا على مراجعه . وقد يتلاقى بعضها مع بعض في قدر من القضايا والأفكار ، وليس هذا من التكرار في شيء لأننا لسنا هنا بصدد مؤلف ذي موضوع محدود ، إنما نحن ازاء بحوث متعددة .

اُشْخَاصٌ وَمَدَارِسُ

أرسطو في المدارس الشرقية

السابقة على الإسلام

وصل أرسطو الى العالم العربى بعد مضي نحو أحد عشر قرنا على وفاته . وتلك ولاشك رحلة طويلة كانت عرضة لأحداث وتقلبات كثيرة . ومر فيها أرسطو ببيئات ثقافية مختلفة ومدارس متعددة ، وتناولته أيد كثيرة ، فلم يسلم من الحذف والزيادة ، أو التعديل والتبديل . ولم يكن من العسير تخليصه من كل ما علق به ، ولا فهمه بالحق على وجهه . عرف في العالم العربى عن طريق النقل والرواية ، وآفة الإخبار رواتها ، ومن الظلم أن يؤخذ العرب بما لا يد لهم فيه ، وربما فاتهم أحيانا أن يحققوا ويمحصوا ، مع ملاحظة أنه لم تتوفر لهم وسائل البحث والتمحيص التى نحظى بها الآن ، ومع هذا سنشير الى شيء مما وقعوا فيه من خلط ولبس . ودرس أيضا في ضوء شراحه السابقين . وكانت لهم اتجاهات خاصة ، أخذ العرب ببعضها ، وأنكروا بعضها الآخر .

وسبق لنا أن عرضنا لأرسطو في (اللوقيوم) ولدى شراحه اليونانيين والاسكندرانيين ، ولاحظنا أن تلاميذه المباشرين قاموا على تعاليمه من بعده ، وإن نحوا بها مناحى خاصة . ومن أهم آثارهم جمعهم لما استطاعوا جمعه من مؤلفاته ، وأحيائهم لها ونشرها بين الباحثين والدارسين ، وعلى أساسها قامت الدراسات المشائية . ولم يقدر للوقيوم أن تعبر ما عمرت (الأكاديمية) ، وأصبحت هذه منذ القرن الثالث أهم مدرسة فلسفية في أثينا ، الى أن أغلقها جستنيان عام ٥٢٩ م . وفي الاسكندرية عاشت الأرسطية ، أو المشائية بعبارة أدق ، حياة جديدة . كانت أكثر ازدهارا من حياتها في أثينا في عهودها الأخيرة . وظهر فيها شراح كثيرون غفوها بغذاء جديد ، وربطوا الفكر اليونانى بالفكر الشرقى برباط أوثق . وقد القى على هذه المرحلة كثير من الضوء منذ أخريات القرن الماضى ، فدرس أرسطو وشراحه الاول دراسة اعمق وأوسع .

وهناك مرحلة أخرى تلت هذه في آسيا الصغرى ، وعمرت نحو قرنين قبل قيام الحضارة الاسلامية ، وكانت المورداً الأول الذي نهل منه العرب ، ونعنى بها مرحلة الثقافة السريانية التي مهدت للثقافة العربية ، ولعل رينان هو أول من وجه النظر إليها في رسالته الصغرى للدكتوراه ، التي وضعها باللاتينية ، وعنوانها : « الفلسفة المشائية لدى السريان » (١) . وتلاه باحثون آخرون نذكر من بينهم باومشتارك (٢) وسوتر (٣) اللذين عالجا بوجه عام ما عالجه رينان من قبل معولين على المراجع العربية . ونود أن نقف قليلاً عند هذه المرحلة التي ربطت أثينا والاسكندرية ببغداد ، وانتقل عنها أول شعاع علمي وفلسفي إلى العالم العربي . وقد قلعت على اكتساف الجماعات والفرق الدينية وبخاصة الصابئة والنساطرة واليعاقبة ، ومزجت التعاليم الدينية بشيء من الفكر الفلسفي والعلمي . ومن أهم مراكز هذه الحركة الفكرية : حران ، ونصيبين ، وجنديسابور ، وهي مترتبة ترتيباً زمنياً وسنلقى نظرة سريعة على كل واحد منها :

حـرـان :

مدينة قديمة من مدن ما وراء النهر ، على طريق القوافل بين الشرق والغرب . تصعد إلى الآشوريين والكلدانيين ، وسميت مدينة إبراهيم الخليل . استولى عليها الفرس ، وامتدت إليها فتوح الاسكندر ، وأقام فيها نفر من المقدونيين ، واستولى عليها الرومان أيضاً ، وفي أوائل التاريخ الميلادي جمعت بين مزيج من الآراميين ، والفرس ، والعرب ، واليونان والرومان . واشتهرت بعبادة الكواكب التي ورثتها عن الآشوريين ، ولم تتحول عنها برغم امتداد المسيحية إليها ، واحتفظت بطابعها الصابئي إلى أن جاء الاسلام ، وسمى أهلها بالصابئة أو الحرانيين . وقبل الاسلام بنحو قرنين ، ظهرت فيها مدرسة يعقوبية ،

(١) Renan : De philosophia peripatetica apud syros, Paris, 1852

(٢) Baumstark (A) : Aristoteles bei den Syrern vom V bis VIII Jahrhundert, Leipzig 1900.

(٣) Sauter (C.) : Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern, dans Arch. f. gesch. d. Philos., Bd. XVII, Berlin 1907.

عنيت بالرياضة والفلك ، ورددت بعض تعاليم أرسطو . فتحت هذه المدينة في عهد عمر بن الخطاب عام ١٨ هـ على أيدي عياض بن غنم ، ولم يفتر نشاطها التجارى والثقافى . وكثفت محبة الى مروان بن محمد (١٣٢ هـ) آخر خلفاء الأمويين الذى ترك أهلها على عبادتهم ، ولم يقس عليهم بعض الشيء الا الرشيد (١٩٦ هـ) والأمين (٢١٧ هـ) اللذان طلبا اليهم أن يعتنقوا احدى الديانات السماوية ، ومع ذلك بقوا على عبادتهم زمنًا غير قصير . واستطاعوا أن يغذوا العالم الاسلامى بطائفة من الباحثين ، منهم بنو قرة ، وعلى رأسهم ثابت بن قرة الرياضى الكبير (٢٨٧ هـ) ، وابنه سنان الطبيب (٢٩٤ هـ) والبتانى (٣١٧ هـ) الفلكى المشهور .

نصيبين :

مدينة قديمة ، خضعت هى الأخرى لحكم الرومان والفرس ، واتصلت بالمقدونيين منذ عهد مبكر ، وورثت مدرسة الرها ، التى كانت مركزا لتعاليم الدينية والثقافة اليونانية . وما ان أغلقت هذه حتى حلت مدرسة نصيبين محلها ، وكان للغة اليونانية فى هاتين المدرستين شأن بجانب اللغة السريانية ، والتقت فيها التعاليم اليعقوبية والنسطورية . وكانت لهما دراسات فى الرياضة والفلك والفلسفة ، وعنيت خاصة بطب أبقراط وجالينوس ، وبمنطق أرسطو وشيء من الهياته . ومن أشهر رجالهما ابن ديسان (٢٢٢ م) ، وتنسب اليه الفرقة الديصانية التى قامت على الجمع بين الثنوية والنصرانية ، على نحو ما صنع مانى (٢٧٦ م) ، وقد صانفت نقدا او معارضة فى الاسلام . وتلاه جورجيس الرسعنى (٥٣٦ م) من رأس عين ، الذى سبق ظهور الاسلام بنحو ٧٥ سنة ، وله ترجمات من اليونانية انتشرت بين اليعاقبة والنساطرة . ومنهم أخيرا يعقوب الرهاوى (٧٠٨ م) الذى أدرك العصر الأموى ، وسمح للنصارى بأن يعلموا أبناء المسلمين . وقد فتح المسلمون نصيبين والرها عام ١٨ هـ على أيدي عياض ابن غنم أيضا ، وقد ترك لأهلها حرية البحث والدرس .

جنديسابور :

احدى مدن خوزستان المسماة الآن عريستان بايران ، أسسها سابور الاول الساساني في القرن الثالث الميلادي ، وعمرت بأسرى اليونان ، ويقال ان ماني شئق على أحد أبوابها . وقد اشتهرت بمدرستها الطبية التي أنشأها كسرى انوشروان قبل ظهور الاسلام بقليل ، وكان معظم أساتذتها من الفساطرة ، والتحق بها سبعة من فلاسفة اثينا بعد ان أغلق جستنيان مدرستهم (٥٢٩ م) . ولم تحل عنايتها بالطب دون الاشتغال بالفلسفة والعلوم الأخرى ، وكان التدريس فيها باللغة الآرامية . فتح أبو موسى الأشعري جنديسابور صلحا عام ١٩ هـ في عهد عمر بن الخطاب . واطرد ازدهارها واستمرت مدرستها في الدرس ومعالجة المرضى ، وكان لها بيمارستان خاص بها . واتجهت اليها انظار الدارسين والمستطبين من العرب ، بحثا عن علمها أو علاجا بطبها ، ويقال ان الحارث بن كلدة الثقفي ، من أهل الطائف ، سافر اليها ، وأخذ الطب عنده ، وعاصر النبي (ص) وأصحابه ، وامتد عمره الى خلافة معاوية ، ويعد في مقدمة أطباء العرب الأول . ولجأ اليها المنصور ، يوم أن فسدت معدته ، للاستعانة بأطبائها ، وفي مقدمتهم جورجيس بن جبريل بن بختيشوع الذي أسهم هو وأسرته الكبيرة في الحركة الطبية والعلمية الاسلامية . وقدر لهذه الأسرة ان تحظى برعاية الخلفاء العباسيين وبنى بويه ، لنحو ثلاثة قرون أو يزيد ، لها شأن في حركة الترجمة العربية .

وتلتقى هذه المراكز الثقافية في أمور اخصها : أنها خضعت كلها لتيارات شرقية وغربية : بابلية واشورية ، هندية وفارسية ، يونانية ورومانية . عرفت قدرا من الثقافة اليونانية عن طريق مباشر أو غير مباشر ، فأخذت عن بلاد اليونان رأسا ، أو عن طريق مدرسة الاسكندرية . ولها بالعالم العربي صلة سابقة على الاسلام ، ثم توطدت بعده ، واصبحت جزءا من الدولة الاسلامية .

وجهت المسلمين نحو البحث والدرس ، وغفت الثقافة الاسلامية بغذاء علمي وفلسفي ، وكان منها اطباء وعلماء ومترجمون . وقامت

هذه المراكز على أساس ديني : صابئي ومسيحي . وكان في الخلاف المذهبي بين المسيحيين ما بعث في هذه المراكز حياة وحركة ، فحاولت كل فرقة أن تعزز موقفها بما تتلمسه من آراء الأقدمين .

الفرق المسيحية الكبرى :

إذا تركنا الصابئة جانبا ، وجدنا المشكلة المسيحية الكبرى التي شغلت مسيحي الغرب والشرق في القرنين الخامس والسادس الميلاديين ، وهي مشكلة طبيعة المسيح التي عقد من أجلها ثلاثة مجامع مسكونية : أولهما في أفسوس (٣١ م) بمقاطعة ايونيا ، والثاني في خلقيدونه (٥١ م) على البسفور ، والثالث في القسطنطينية (٥٥٣ م) ولم تصل فيها إلى حل نهائي . ويدور الخلاف حول حقيقة هذه الطبيعة : هل هي واحدة أو متعددة ؟ هل هي ناسوتية أو لاهوتية ؟ أو هي في آن واحد ناسوتية ولاهوتية ؟ وترتب على ذلك قيام فرق ثلاث موزعة بين بلاد الشرق الأدنى ، ولم تلبث أن تحولت إلى كنائس مستقلة ، وهي النسطورية ، واليعقوبية ، والملكانية .

النسطورية :

أو النساطرة ، فرقة مسيحية ظهرت في القرن الخامس ، وتنسب إلى نسطوريوس بطريق القسطنطينية ، الذي أنكر أن تسمى مريم أم الإله . وذهب إلى أن للمسيح طبيعتين متميزتين : أحدهما الهية والأخرى إنسانية ، وإن اتحدتا في أقنوم واحد . وتستلزم هذه الثنائية أن تكون للمسيح خصائص الإنسان من إرادة وفعل ، إلى جانب الجوهر اللاهوتي . وناصرت كنيسة أنطاكية هذا المذهب ، وله أتباع في العراق وإيران والهند . وبذل النساطرة جهودا في دراسة علوم اليونان ، وكانت لهم نظرة فلسفية في الكون والإنسان . ونقلوا قدرا من أفكارهم إلى العالم الإسلامي ، وأسهموا في حركته الثقافية ، ومن بين أطبائهم وعلمائهم يوحنا بن ماسويه (٢٤٢ = ٨٥٧) وحنين بن إسحق (٢٥٩ = ٨٧٣) .

اليقوبية :

أو اليعاقبة ، فرقة مسيحية أخرى تنسب إلى يعقوب البردعي أسقف الرها . وتذهب إلى أن طبيعة المسيح واحدة ، فهو أقنوم واحد اتحد فيه اللاهوت والناسوت ، على نحو ما يقصد الماء بالخمير . هو جوهر من جوهرين ، وطبيعة واحدة من طبيعتين ، وهذا هو مذهب الطبيعة الواحدة ، المونوفيزية (Monofisisme) . وهو أشبه ما يكون برد فعل للمذهب النسطوري الذي يقول بطبيعتين متميزتين ، ويكاد يطفى فيه الجانب اللاهوتي على الجانب الانساني . وفي القرن السادس أصبحت المونوفيزية العقيدة السائدة في أرمينية ومصر والنوبة والحبشة ، برغم أن مجمع خلقيدونة حرمها . واتصل اليعاقبة بالمسلمين ومنهم من أسهم في حركة الترجمة العربية ، وبخاصة يحيى بن عدي (٣٦٢ = ٩٧٣) .

الملكية :

أو الملكانية ، فرقة مسيحية ثالثة ظهرت ببيزنطة في القرن الخامس ، وأيدت قرار مجمع خلقيدونة الذي ذهب إلى أن للمسيح طبيعتين ، وسميت ملكية في الغالب لأنها تابعت ملك بيزنطة الذي كان يناصر هذا القرار . وعقيدتها قريبة الشبه بالعقيدة النسطورية ، وإن لم تبرز الجانب الانساني في طبيعة المسيح . وقد انتشرت في سوريا وفلسطين ، ولها جالية كبيرة في أمريكا ، ومن الملكيين كاثوليك وأرثوذكس . وعرفهم العالم الاسلامي . وكان لهم فيه نشاط علمي وثقافي ، ومن كبار علمائهم يوحنا بن البطريق (١٩٩ = ٨١٥) ، وقسطا بن لوقا البعلبكي (٢٩٩ = ٩١٢) .

هذه هي الفرق المسيحية الكبرى التي حملت راية الثقافة في الشرق الأدنى قبل الاسلام بنحو قرنين ، وعولت على اللغة السريانية بخاصة ، وغذتها بما تيسر لها من مخلفات التراث القديم . وتعتمد السريانية لغة الصلح والثقافة في الشرق الأدنى خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين ، وإلى جانبها شيء من اليونانية . ويوم أن شملت

الفتوح الإسلامية هذه المناطق اتصل المسلمون بهذه الفرق ، ووقفوا على دراساتها ، وحاولوا أن يفيدوا منها . ولم يتردد رهبان المسيحية وعلماءها في أن يسهموا في الحركة الثقافية الإسلامية ، فكان منهم أطباء ، وعلماء ، ومترجمون . وعاشوا في جو من التسامح الحقيقي الذي أفسح المجال للأخذ والرد ، وفتح الباب للتبادل الثقافي ، فخذت العربية عن السريانية ، وأفادت هذه بدورها من النهضة الثقافية الإسلامية . وحظى النساطرة واليعاقبة والمكائنة بحظوة لدى الخلفاء والأمراء ، ومنحوا مكافآت مجزية على جهودهم وانتاجهم . وتحت راية الحرية التامة عقدت حلقات ، ونظمت لقاءات بين المسلمين والمسيحيين للحوار والجدل وتبادل وجهات النظر .

أرسطو في العالم العربي

عرف العالم العربي عددا غير قليل من كبار مفكرى اليونان ، وقدرهم قدرهم ، وسما بأربعة منهم الى مستوى الذروة ، وهم أرسطو (٣٢٢ ق.م.) ، راقليدس (٢٨٣ ق.م.) ، وبطليموس (١٦٧ م.) ، وجالينوس (٢٠١ م.) . وعنى العرب بهم عناية خاصة ، فأرخوا لهم فى تفصيل ، وجسدوا فى البحث عن مؤلفاتهم ، واقتنوا منها كل ما وقع تحت أيديهم ، ثم ترجموها ، وحرصوا ما استطاعوا على أن يترجموها معها شروحها ، ولم يفتهم أن يعلقوا عليها بأنفسهم أو يلخصوها . وعد هؤلاء الأربعة أئمة ، كل فى ميدانه : أرسطو فى الفلسفة ، وراقليدس فى الهندسة ، وبطليموس فى الفلك ، وجالينوس فى الطب ، وهم دون نزاع دعامة الثقافة الفلسفية والعلمية فى الاسلام . تتلمذ لهم كثيرون من الفلاسفة والعلماء ، اخذوا عنهم ، وانتصروا لهم ، وتعهدوا آراءهم ونظرياتهم بالدرس والبحث ، وغذوها بغذاء جديد . وقد جمع أرسطو بين العلم والفلسفة ، فكان محل تقدير الباحثين على اختلافهم ، وفيه قال صاعد الأندلسي (٦٢٢ = ١٠٧٠) أنه « خاتم حكماء اليونان ، وسيد علمائهم » (١) .

وفيما عدا مواقف محدودة ، يمكن أن نقرر أن أرسطو فى نظر فلاسفة الاسلام وعلمائهم ، شيخ مفكرى اليونان على الاطلاق . ولا أدل على هذا من عنايتهم البالغة بمؤلفاته واعتدادهم بأرائه . ولم تحظ عندهم مؤلفات مفكر يونانى آخر قدر ما حظيت به المؤلفات الأرسطية من الجمع والاقتناء ، والترجمة والتحقيق ، والشرح والتلخيص . وقد نجحوا فى الحصول على مؤلفات الشيخوخة كلها تقريبا ، ولا تباريهم فى ذلك ثقافة اخرى فى التاريخ القديم والمتوسط ، واحتفظوا للانسانية بتراث كان يخشى عليه الضياع . ويوم أن توفر لهم هذا التراث وقفوا عليه كبار المترجمين ، ولم يقتنعوا بالأخذ عن بعض الترجمات السريانية أو الفارسية السابقة ، بل حرصوا ما استطاعوا على أن يصحروا عن الأصل اليونانى ، ولم يترددوا فى أن يعيدوا ترجمة ما لم

(١) صاعد ، طبقات الأمم ، بيرت ١٩١٢ ، ص ٢٤ .

يطمئنوا الى ترجمته . وأصبح هذا التراث ذخيرة عظمى تتنافس الدولة والأفراد في الحصول عليها واقتنائها ، وأنشئت دور للحكمة شرقا وغربا لحفظها وحمايتها . وإذا كانت الحروب والأحداث قد قضت على قدر كبير منها ، فانا لا نزال نبحث عن بقاياها في أطراف العالم الاسلامى جميعه . واستطاعت العربية ان تورث نصيبا منها للثقافة اللاتينية ، وعن طريقها نحاول احيانا ان نستكمل بعض ما فاتنا .

وأما آراؤه الفلسفية فقد انتشرت في المدارس الاسلامية المختلفة ، أيدها من أيدها ، وعارضها من عارضها . وقامت على أمرها مدرسة تعد من كبريات المدارس الفلسفية في التاريخ القديم والمتوسط . اعتدت بها ، وعولت عليها ، وحاولت أن توفق بينها وبين التعاليم الاسلامية . قرست المؤلفات الأرسطية في عمق ، وعلقت عليها أو لخصتها ، ويسرت أمرها للدارسين والباحثين . عمرت نحو أربعة قرون ، وانشعبت شعبتين : أحدهما شرقية تزعمها ابن سينا (٢٨٠ هـ) ، والآخرى مغربية تزعمها ابن رشد (٥٩٣ هـ) ، وكان لهاتين الشعبتين تلاميذ وأتباع . ولعل هذا هو الذى دفع فريقا من الباحثين في أخريات القرن الماضى وأوائل هذا القرن الى القول بأن الفلسفة الاسلامية ليست شيئا آخر سوى فلسفة أرسطو في قالب عربى (١) . وقد قضت الدراسات النقدية والتاريخية المقارنة على هذا الزعم ، واثبتت للفلسفة الاسلامية وجودا مستقلا (٢) . حقا ان فلاسفة الاسلام عرفوا لأرسطو قدره ، وأحلوه محلا مرموقا ، وأخذوا عنه ما أخذوا . ولكنهم أخذوا عن غيره أيضا وبخاصة عن الأفلاطونية والأفلوطينية ، وأضافوا اليه ما أضافوا ، وصوروه بالصورة التى تلائمهم . ولم يبق اليوم شك فى أن هناك فلسفة اسلامية لها خصائصها ومميزاتها . واستبحنا فقط ان نسميها مشائية عربية على غرار المشائية اليونانية أو اللاتينية ، والفرق واضح بين الأرسطية والمشائية (٣) . ولم يقف أرسطو فى العالم الاسلامى عند المدرسة

(١) ربما كان رينان من أول من دفع هذا الزعم دفعة قوية ، انظر : Renan : Averroès et l'averroisme, Paris 1925 P. 88

(٢) Madkour, La Place d'Al Farabi dans l'ecole philosophique musulmane Paris 1934 P. 221.

(٣) مدكور ، فى الفلسفة الاسلامية ، ١٩٧٥ ، د ٢ .

الفلسفية ، بل جاوزها الى مدارس أخرى كلامية وصوفية . وسبق لرينان أن قال : « ان الحركة الفلسفية الحققة في الاسلام ينبغي البحث عنها لدى الفرق الكلامية » (١) . والواقع أن المعتزلة في فزعهم العقلية أقرب ما يكون الى المشائين العرب ، ولهم فلسفة دقيقة لم تخل من عناصر أرسطية ، وسبق للشهرستاني أن كشف عن بعضها (٢) . ومن الأشاعرة من يعد بحق بين الفلاسفة بقدر ما يعد بين المتكلمين أمثال فخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ) وسيف الدين الآمدي (٦٣٠ هـ) . وحجة الاسلام الغزالي (٥٠٥ هـ) وهو من أعلام الأشاعرة ، لم يسلم من عدوى الأرسطية برغم حملته الشعواء على الفلسفة والفلاسفة ، وتأثره بابن سينا (٤٢٨ هـ) جلى واضح . وندع جانبا جماعة الاسماعيلية من الشيعة . وطابعهم الفلسفي معروف ، وربما كانوا أميل الى الافلاطونية والأفلوطينية منهم الى الأرسطية . ومن المتصوفة من نحنا نحوا فلسفيا ، وأصبحنا أمام تصوف فلسفي الى جانب التصوف السلفي والسني . وفي مقدمة المتصوفة الفلاسفة السهروردي المقتول (٥٨٧ هـ) ، وابن عربي . والسهروردي بالذات يمكن أن يعد بين المشائين العرب ، تتلمذ على أرسطو ، جراه في منطق ، وان خرج عليه في بعض جوانبه ، وقال بكثير من آرائه الطبيعية .

ولم يكن أرسطو العالم أقل شأنا في العالم العربي من أرسطو الفيلسوف . جراه في واقعيته كثير من كبار علماء الاسلام ، ورددوا بعض آرائه الفيزيقية ، وأعجبوا به أعجابا ملحوظا . وفي مقدمتهم ابن الهيثم (٤٣٠ هـ) ، وهو دون نزاع أكبر علماء الطبيعة في الاسلام ، ويمكن أن يعد بين المشائين العرب . ولدراسات أرسطو في الحيوان ، وما أغزرها ، صدى بعيد في الفكر الاسلامي ، وما ان ترجمت الى اللغة العربية حتى أفاد الباحثون الاسلاميون منها وأخذوا عنها . ويكفي أن أشير الى الجاحظ فقد أشار الى المعلم الأول غير مرة في كتابه الكبير المعروف باسم (الحيوان) . ثم جاء باحثون متعاقبون من

Renan, Op. Cit., P. 189.

(١)

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل .

بعده فمكفوا على دراسات أرسطو البيولوجية ، وشرحوها ووضحوها ، وفي مقدمتهم ابن سينا الذي وقف جزءا هاما من طبيعيات « الشفاء » على الحيوان وامتد هذا الأثر الى القرن المباشر الهجرى ، ونلاحظه بوضوح فى « معجم الحيوان » للدميرى (٩١٠ هـ) . ويعمد « كتاب النفس » « De Anima » لأرسطو دعامة من دعائم الدراسات السيكلوجية فى الاسلام . وكان يعتبر جزءا من الدراسات الطبيعية ، وفى هذا ما قربه من الطب ، وفتح الباب فيه للملاحظة والتجربة العملية . ومهد به ابن سينا لكتابه الكبير فى الطب ، وهو القانون الذى كان ذا شهرة عالية . ولم يقف علم النفس فى الثقافة العربية عند الطب والفلسفة ، بل امتد الى التصوف والأخلاق .

هذه لمحة سريعة عن أرسطو ومنزلته فى العالم العربى ، والأمر يتطلب درسا أعمق وبحثا أتم . فيدرس فى تفصيل كيف انتقل أرسطو الى العالم الاسلامى ، وعلى أية صورة عرفه العرب . ويبين فى دقة كيف ترجم ، ومن أهم مترجميه وشراحه . وقد عرضنا لشيء من ذلك فى كتابنا عن تاريخ « الأورجانون فى العالم العربى » فأثبتنا كيف ترجم ونقل الى العربية ، ووضحنا مدى أخذ منطقة العرب به ، وفهمهم له ، وكشفنا عما أضاعوا اليه ، وما لاحظوه عليه . وأشرنا الى أثر المنطق الأرسطى فى الدراسات الاسلامية الأخرى . كالنحو والفقه . والكلام (١) . وما أجدرنا أن نعالج جوانب أرسطو الأخرى على نحو شبيه بهذا . فنعالج فى عمق ودقة طبيعياته . والإلهياته . ونظرياته الأخلاقية والسياسية . فنشرح كيف نقلت وعربت ، وكيف لخصت . ويبين موقف المدارس الاسلامية منها . مؤيدة كانت أو معارضة وما أجدر أرسطو بهذا البحث والتحليل .

Madkour, L'organon d'Aristote dans le monde arabe, (١)
2ième ed. Paris 1969.

حنين بن اسحاق المترجم (١)

(٨١٠ — ٨٧٧)

تبادل الثقافات والحضارات قديم قدم الانسان ، فأخذت الجماعات الاولى بعضها عن بعض ، وقلدت وحاكت . أو اخترعت وابتكرت ، فأعطت بقدر ما أخذت ، ووجهت وقادت . تلك سنة الله في خلقه ، وهى وسيلة من وسائل التغيير والتجديد ، وسبيل من سبل النهوض والتطور . وقد اتخذ تارد (١٩٠٤) أحد كبار علماء الاجتماع الفرنسيين المعاصرين ، قانون المحاكاة أساسا لتفسير الظواهر الاجتماعية على اختلافها . ومن الخطأ أن يظن أن عرب الجاهلية كانوا بمعزل عن حولهم ، فقد نفذت اليهم الديانة اليهودية والمسيحية ، وعرفوا بعض تعاليم المزدكية والماتوية ، ووقفوا على شيء من ثمار الثقافات الشرقية والغربية .

ولكن ما ان جاء الاسلام ونشر ألويته شرقا وغربا حتى وثق اتصال العرب بالحضارة الرومانية واليونانية في الشام ومصر وشمال أفريقيا وبلاد الأندلس ، وبالحضارة الفارسية الهندية في فارس وما وراء النهر وهندوستان . واعتنق الاسلام أناس كثيرون ممن كانوا يعيشون تحت ظل هذه الحضارات . وتأخوا مع العرب . ومن بقى منهم على دينه حظى بعطف وتسامح كبيرين . وتعاون مع جيرانه ومواليه من المسلمين تعاوناً صادقا . واختلط هؤلاء جميعا بالعرب وامتزجوا بهم ، وكان لهذا الاختلاط شأنه في تبادل ثقافى وحضارى مستمر .

بيد أن المسلمين لم يقتنعوا بهذا الاختلاط والتبادل ، بل قادوا حركة علمية نشيطة ، وكان طبيعيا أن يبدأوا فيها بالدراسات الدينية واللغوية ، ثم اضافوا اليها دراسات في العلوم الطبيعية والرياضية ، في الطب والكيمياء ، في الفلك والهندسة . ولمسوا الحاجة

(١) كلمة ألقيت في مهرجان حنين بن اسحق الذي أقامه المجمع السرياني ببغداد عام ١٩٧٦ .

الماسة الى الوقوف على ما سبقوا اليه ، وما انتهت اليه الثقافات القديمة من درس وبحث ، وحاولوا أن يترجموه الى العربية . وحركة الترجمة في الاسلام من انشط الحركات في التاريخ ، وأشملها ، وأطولها نفسا . ساهمت فيها الدولة والأفراد على السواء ، وأعدت لها العدة من انشاء بيت أو بيوت للحكمة يلتقى فيها المترجمون ، وتحفظ فيها مترجماتهم ، وأرسلت البعث شرقا وغربا للبحث عن الأصول والمراجع ، وقصحت الاسكندرية وبيزنطة بوجه خاص وهما وريثتا الحضارة الرومانية واليونانية . واستقدم المترجمون الذين يعرفون لغتين أو أكثر ، وجلهم من الفساطرة واليعاقبة ، ويعدون من أوائل المعلمين في الاسلام . ولم يلبث المسلمون انفسهم أن انضموا اليهم ، وحملوا العبء معهم . فترجم عن العربية والسريانية ، عن الفارسية والسنسكريتية . وعنى بالترجمة من اليونانية الى العربية رأسا ، أو بتوسط السريانية ، وحوولت بعض ترجمات عن اللاتينية . وكان للمترجمين منزلة خاصة لدى الخلفاء والأمراء ، وكثيرا ما أغدقوا عليهم العطاء . وعمرت هذه الحركة ثلاثة قرون أو يزيد ، بدىء بها في أخريات القرن السابع الميلادى ، ونشطت نشاطا ملحوظا في القرن التاسع ، وامتدت الى القرنين العاشر والحادى عشر . أسهم فيها الأمويون ، دفعها الخلفاء العباسيون دفعة قوية ، وبخاصة المنصور (٧٧٥) ، والرشيد (٨٠٩) ، والمأمون (٨٣٣) . واستوعبت مواد مختلفة ، بين أدب ودين ، وقصص وتاريخ ، وعلم وفلسفة . أصبحت بغداد ، وريثة الاسكندرية وأثينا ، كعبة يحج اليها الباحثون والدارسون من أطراف العالم الاسلامى .

ولا نزاع فى أن حنين بن اسحاق من شيوخ هؤلاء المترجمين ، أن لم يكن شيخهم جميعا على الاطلاق . ترجم عن اليونانية والسريانية ، ويقال انه ألم بالفارسية أيضا ، ولكن لم ينسب اليه شئ ترجم عنها ، وراجع كثيرا مما ترجم غيره ، وأصلح أو أعاد ما ساءت ترجمته ، وأنشأ مدرسة لتكوين جيل من المترجمين . قضى حياته فى القرن التاسع الميلادى ، وهو العصر الذهبى للترجمة ، ونشئ تفشئة هيئته للعبء الذى اضطلع به . ولد بالحيرة من أسرة عربية نصرانية احترفت الصيرفة ، وقد اشتهر أهل الحيرة من قديم بحبهم للتجارة وما يتصل

بها . وتعلم السريانية لغته الوطنية ، ثم نرح الى البصرة التي تكونت فيها من قبل المدرسة النحوية المشهورة ، واستطاع أن يتزود بزاد من اللغة العربية . ويذهب القفطى وابن أصيبعة الى أنه تتلمذ هناك للخليل بن أحمد (٧٩١) ، ولا ندري من أين استمدا ذلك ؟ ومعروف أن الخليل مات قبل ميلاد حنين بنحو عشرين سنة ، ولم يشر ابن النديم الى هذه الصلة ، وهو أسبق من القفطى وابن أبى أصيبعة وأقرب زمنا الى حنين ، وله أحاديث طويلة عن الترجمة والمترجمين . ونخشى أن يرجع ذلك الى أن الرجلين شغلا بعلم النحو ، أحدهما بالنحو العربى ، والآخر بالنحو اليونانى . وقد يكون للنحو اليونانى شأن فى وضع النحو العربى ، ولكن ذلك لم يتم فيما نعتقد عن طريق حنين .

ومن البصرة ذهب حنين الى بغداد مقر الحكومة والخلفاء ، وملتقى العلماء الباحثين . وهناك اتجه نحو تعلم الطب ، وتتلمذ بوجه خاص لطبيب كبير من أطباء جنديسابور ، وهو يوحنا بن ماسويه (٨٥٧) طبيب الخلفاء والأمراء . وكان بينهما أخذ ورد ، لأن التلميذ فى ذكائه كان يوجه الى استاذه أسئلة مفحمة أحيانا . الأمر الذى دفع الأستاذ الى أن يؤنبه ، ويعيب عليه جهله باليونانية . ويشير بأهل الحيرة الذين يحسنون التجارة ولا قبل لهم بالطب ودراسته ، وتلك منافسة مشهورة بين أطباء جنديسابور وأطباء الحيرة . ورب ضارة نافعة ، كما يقول حنين نفسه ، فقد دفعته الى أن يسافر الى القسطنطينية ، فلقى فيها عامين أو يزيد . باحثا عن مخطوطاتها العلمية والفلسفية النفيسة ، ومجودا تعلمه لليونانية بين أهلها ، ويخيل اليها أنه أصبح بعد هذا من أشرف المترجمين بها . وأعمقهم درسا لأدبها وقواعد نحوها .

وما إن عاد الى بغداد حتى ظهر أمره ، واشتهر علمه ، وأقر له بالفضل استاذاه الأول الذى كان يعيره . وأضحى حجة فى الطب بعامة ، وطب العيون بخاصة . ووضع فيه عدة كتب وصل اليها بعضها . ولعل اشتغال أبيه بالصيدلة هو الذى هياه لذلك . وبرغم تقدمه فى الطب واشتغاله به ، فاته فيما يظهر كان الى الترجمة أميل . عالجا فيها مواد مختلفة ، ونقل عن كبار اليونانيين من فلاسفة وأطباء . فترجم فى

المنطق والطبيعيات ، والسياسة واللاهيات ، وتخصص في ترجمة بعض المؤلفات الطبية . ترجم لأرسطو . ولم يغفل شراحه من المشائين المتقدمين والمتأخرين ، واشترك في نقل بعض كتب أفلاطون . عنى بأبقراط وجالينوس فكشف عن كثير من مؤلفاتهما ، وأسهم أسهاما واضحا في ترجمتهما وتعريف العالم العربي بها . ويقال ان المأمون كان يعطيه من الذهب زنة ما كان ينقله الى العربية ، وأن بنى شاكرا رتبوا له خمسمائة دينار شهريا لكي يتفرغ للنقل والترجمة .

وتقديرا لمهمة الترجمة وتيسيرا لأسبابها ، رأى من الضروري ان ينشئ حوله مدرسة خاصة بها يعد فيها مترجمين ومساعدين . وقد التحق بهذه المدرسة بعض التلاميذ ، وعلى رأسهم ابنه اسحق (٩١١) وابن اخته حبيش (القرن التاسع) . وقد أسهما معه أسهاما واضحا في ترجمة الكتب الفلسفية والطبية . وقاموا ثلاثتهم بعمل جماعى نافع . يترجم حنين من اليونانية الى السريانية ، ثم يقوم حبيش بالنقل الى العربية . أو يترجم اسحق من اليونانية الى العربية رأسا ، ويراجع عليه أبوه ، واشترك في هذه المدرسة أيضا موسى بن خالد ، ويحيى بن هارون ، واصطف بن بسيل الذى كثيرا ما اقترن اسمه باسم حنين أو اسحق في بعض الكتب المترجمة . وقد عنى الأستاذ بأن يرسم لتلاميذه الخطط ، وان يضع للترجمة بعض القواعد ، وان يمرنهم عليها عمليا ، ولعله وضع من أجلهم كتابه فى « أحكام الاعراب على مذهب اليونانيين » . وهو دون نزاع المسئول الاول عن النصوص التى ترجمها ، أسهم فى جمع بعض مخطوطاتها ، وتخير أصلها ، ونصح باعادة ترجمتها ما لم تستقم نيجته من قبل . أو ما اهتدى فيه الى أصل اتم وأوضح . ومن هذه المدرسة خرجت دعائم غنية للثقافة العربية .

القرن التاسع — كما قدمنا — عامر بكبار المترجمين . ظهر فيه — الى جانب حنين واسحق وحبيش — مترجمون كبار آخرون ، أمثال : ثابت بن قرة الحرانى (٩٠١) ، وقسطا بن لوقا البعلبكي (٩١٢) ، ويوحنا بن البطريق (٨٣٥) . وكانوا غيما بينهم متنافسين أحيانا أو متعاونين ، وفى هذا مدعاة للتجويد والانتقان . وإلى جانب ثقافتهم

الموسوعية تخصصوا في بعض جوانب المعرفة ، فعنى حنين كما قدمنا بالطب وأطباء اليونان ، وبخاصة جالينوس الذى ألف أسلوبه ، وأصبح إذا ما قرأ نصا استطاع أن يحكم هل هو من وضع جالينوس أو مدسوس عليه . وتفرغ ابنه اسحق للفلسفة ، ترجم فيها والف ، وأسهم في ترجمة قدر كبير من كتب أرسطو الى العربية ، وأضحى حجة في ذلك . ويشهد لهذ مخطوط الأرجانون في منطق أرسطو الذى وصل إلينا ، ففيه ما يشير الى أن ترجمة اسحق له كانت تسمى « الدستور » ، يحتج بها ويعول عليها . واتجه ثابت بن قرة نحو الفلك والهندسة ، فترجم لأقليدس وأبولينوس . والف عدة رسائل في الفلك والهندسة . وان صح ما رواه ابن أبى أصيبعة كان ابن البطريق يعرف اللاتينية الى جانب السريانية ، واشترك في ترجمة بعض كتب أرسطو ، وبخاصة « كتاب الحيوان » .

فلم يكن هؤلاء المترجمون مجرد نقلة ، بل كانوا علماء ملهمين بموضوع المؤلفات التى تصدوا لترجمتها . وإلى جانب الترجمة كانت لهم مؤلفات تدور حول ما تخصصوا فيه . وقد استنوا لونا من التأليف يحاول أن يعطى فكرة عامة عن علم أو فن معين ، وهو أشبه ما يكون بتمهيد أو ملخص لذلك العلم ، ودرجوا على أن يسموه « مدخلا » ، أسوة فى الغالب « بايساغوجى » (مدخل) فورفوريوس الصورى ، ولهم مداخل فى المنطق والطب ، والفلك ، والهندسة . وقاموا أيضا بدراسات ببلوجرافية لحصر مؤلفات كبار الباحثين ، ومن ذلك « رسالة حنين الى على بن يحيى فى ذكر ما ترجم من كتب جالينوس » وكل تلك وسائل نامعة لنشر الثقافة وتوجيه الباحثين والدارسين .

ليس بيسر أن نحدد فى دقة ما ترجمه حنين من اليونانية الى العربية رأسا ، أو ما اكتفى بنقله الى السريانية ، ولا أن نفصل بين ما ترجمه بنفسه وما اضطلع باصلاحه ومراجعته ، وهكذا شأن العمل الجماعى كما أشرنا من قبل . ويمكن أن نلاحظ أمرين هامين : أولهما أنه كان يؤثر أن يترجم من اليونانية الى السريانية لتمكنه منهما فى الغالب ، فانه وان كان يحسن العربية لم يصل فيها ، كما يشير أصحاب التراجم

الى مستوى ابنه اسحق الذى نشأ فى البيئة العربية وعاش فيها طول حياته . هذا الى أن صعوبة الترجمة الكبرى حين ذاك كانت فى النقل من اليونانية ، ذلك لأن مجيئها قليلون ، فى حين أن أغلب المترجمين كانوا يعرفون السريانية . ولا يبعد أن يكون هناك فوق هذا باعث طائفى ، فان صاحبنا وزملاءه من أنصار الثقافة السريانية انتهزوا فرصة حركة الترجمة العربية ليغذوا ثقافتهم بغذاء جديد . ولاشك فى أن ما ترجم من اليونانية الى هذه الثقافة قبل الاسلام لا يكاد يذكر فى شىء الى جانب ما جنته من الترجمة العربية . والأمر الثانى هو أن حنين فى مراجعته وتصحيحه كان يحرص على أن يعتمد على النص اليونانى ، وكم كشف عن أخطاء فى الترجمات السريانية القديمة أو التى تمت فى بدء حركة الترجمة فى الاسلام . وكم جسد فى جمع الأصول اليونانية ، وتوافر لديه منها قدر لا بأس به فيما هو بصدد ، وبخاصة من أصول جالينوس .

وإذا أخذنا بما قال به ابن النديم ، وهو أقدم مصدر فى تاريخ الترجمة العربية ، لاحظنا أن حنين بن اسحق ترجم أو أصلح نحو ثمانين (٨٠) نصا ، ينصب نصفها على جالينوس وحده ، والنصف الآخر موزع بين أرسطو وأبقراط وأفلاطون . وهذا رقم لم يصل اليه مترجم آخر سواه ، وأغلب الظن أن أعمال مدرسة الترجمة التى أسسها اخلطت بأعماله الشخصية ، ولشهرته نسب اليه ما ليس من عمله . وعدا فى ذلك بخاصة على ابنه وابن اخته . ومهما يكن من أمر فقد كان رئيس المدرسة والمشرع عليها ، والمسئول الأول عن أعمالها جميعها . والمهم أنه ركز جهوده وجهود مدرسته حول قمم الفكر اليونانى فى الطب والفلسفة ، فنقل طب جالينوس نقلا دقيقا ، وهو عماد الطب العربى . واشترك فى ترجمة قدر كبير من مؤلفات أرسطو ، وهى دعامة الفكر الفلسفى اليونانى .

* * *

وفى ضوء ما تقدم نستطيع أن نقول ان حنين بن اسحق كان أميناً فى نقله ، حريصاً كل الحرص على أداء النص اليونانى أداء صادقاً .

واعائه على ذلك تمكّنه من اليونانية والسريانية وقدرته على التعبير العربى السليم . يستمسك ما وسعه بالترجمة المباشرة ، وهذا مبدأ يعتد به المترجمون المعاصرون . يحقق ويدقق ، يصحح ويراجع ، ولا يأتف من أن يعيد ترجمة ماساعت ترجمته . وبرغم انتسابه الى الثقافة السريانية ، لم يتردد فى أن يعلن قصور بعض مترجماتها القديمة ، وحاول أن يتدارك نقصها عن طريق الترجمة العربية . سلم بالأخذ والعطاء بين اللغات ، فاذا كانت العربية قد اخذت ما اخذت عن السريانية ، فان هذه بدورها قد نقلت عن أختها العربية . وبلغت به أمانة النقل وحرصه على الدقة أن بدت ترجمته أحيانا وكأنها حرفية ، ولكنها كانت على كل حال جلية وواضحة . والواقع أن أسلوب حنين سهل واضح ، وفى سبيل الوضوح لا يرى غضاظة فى استعمال الفاظ وتعابير دارجة . وتخير اللفظ الملائم من مستلزمات الترجمة الدقيقة ، لاسيما اذا اريد به أداء دلالة اصطلاحية خاصة . وقد عرف مترجمو القرن التاسع كيف يفيدون من المصطلحات العلمية التى استقرت فى القرنين السابقين ، وحاولوا ما استطاعوا أن يؤدوا اللفظ الأجنبى بلفظ عربى ، فان عز عليهم ذلك لجئوا الى التعريب فى غير اسراف ، فعربوا عن اليونانية والسريانية ، واستعانوا أيضا بالفارسية . ولحنين ومدرسته شأن فى استعمال طائفة من المصطلحات الفلسفية والطبية قدر لها أن تحيا الى اليوم .

استلقت حنين ومدرسته أنظار الباحثين منذ أخريات القرن التاسع عشر ، وقامت حولهما دراسات متعددة . وفى يوليه الماضى عقدت بباريس حلقة خاصة بحنين فى مؤتمر المستشرقين الأخير ، وعولجت فيها جوانب من نشاطه وأثره ، ولا يزال مجال القول فيه ذا سعة . ودرسه درس لباب من أبواب أصول الثقافة العربية ومراجعها ، وتتبع لتطور الحركة العلمية فى الاسلام . واذا كنا قد وقفنا حتى الآن على شىء من مترجماته ومؤلفاته ، فانا نطمح فى أن نضيف اليها ثمارا أخرى . والامل معقود على أن يكشف مهرجان بغداد عن الجديد والطريف ، ولعل فى اللغة السريانية ما يتدارك بعض ما ينقصنا من آثار حنين العربية .

مراجع عربية

- ١ — ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ،
القاهرة ١٨٨٢ .
- ٢ — ابن النديم ، الفهرست ، القاهرة ١٩٢٠ .
- ٣ — أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ج ١ ، القاهرة ١٩٣٣ .
- ٤ — القفطى ، تاريخ الحكماء ، ليزج ١٩٠٣ .
- ٥ — حنين بن اسحق ، رسالة الى على بن يحيى في ذكر ما ترجم
من كتب جالينوس ، تحقيق برحشترير ، ليزج ١٩٢٥ .
- ٦ — حنين بن اسحق ، عشر مقالات في العين ، نشر مايرهوف ،
القاهرة ١٩٢٨ .

مراجع غير عربية

- 1 — Bergstrasser (G.), Hunain Ibn Ishak und seine Schule 1913.
- 2 — Gabrielli (G.), Hunain Ibn Ishaq dans Isis 1924.
- 3 — Leclert (L.), Histoire de la médecine arabe, Isis 1924.
- 4 — Madkour (I.), L'Organon d'Aristote dans le monde arabe,
Paris 1934.
- 5 — Meyerhof (M.), New Light ou Hunain Ibn Ishaq and his
period dans Isis 1926.
- 6 — Sinion (M.), sieben Blicher Anatomie des Galen, 2 vol.
Leipzig 1906.

الفارابي والمصطلح الفلسفي

لكل علم لغة يؤدي بها ، فهي وسيلة الدرس والبحث ، والفهم والتفاهم ، والحديث والكتابة . والعلوم الفلسفية لغتها ومصطلحاتها ، وقد بدأت هذه المصطلحات يوم أن بدأ الفكر الفلسفي القديم في الشرق والغرب ، واحتفظ لنا الزمن بقدر منها . وكان طبيعيا أن تمدها الثقافات الانسانية المتعاقبة بمدد جديد ، وأن تكسوها كل ثقافة بشيء من طابعها .

ولم تتكون المصطلحات الفلسفية الاسلامية دفعة واحدة ، بل مرت بمراحل متلاحقة ، ونمت نمو الفلسفة نفسها . عولت على العربية أولا ، وهي اللغة القومية التي اعتمدت عليها ، ولم تتردد في أن تأخذ عن بعض اللغات الأخرى ، كالسريانية واليونانية ، والفارسية والهندية . وقد أسهم في تكوينها منذ البداية مدرستان هامتان : المعتزلة ، والمترجمون .

وللمعتزلة شأن كبير في تاريخ الحياة العقلية في الاسلام ، حكموا العقل وناصروا حرية الرأي ، وأصبحوا مفكرى الاسلام الأحرار . فلسفوا الدين قبل أن يعرف الفلاسفة ، ووضعوا دعائم علم الكلام ، وهو فلسفة الاسلام الالهية . ولم يقفوا عند الالهيات ، بل امتد بحثهم الى الطبيعة والسيكولوجيا ، والأخلاق والسياسة . وكان لابد لهم أن يصطلحوا ، وأن يكونوا لغتهم الخاصة ، فتحدثوا عن العدل والتوحيد ، عن الصلاح والأصلح ، عن الحسن والقبح العقليين ، عن الوعد والوعيد ، عن المنزلة بين المنزلتين . وفرقوا بين القديم والمحدث ، بين الموجود والمعدوم ، بين الجسم والروح ، بين الجوهر والعرض ، بين الحركة والسكون ، بين الكمون والطفرة ، وقالوا بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ . ومن أوضح ما يلحظ على مصطلحاتهم انها عربية خالصة ، وما ذاك الا لأن واضعيها تمكنوا من العربية تمكنا تاما ، فاستطاعوا أن يتخيروا لكل معنى أحسن لفظ يؤديه . وقد كانت بلاغتهم مضرب المثل ، وعلى رأسهم واصل بن عطاء (١٣١ = ٧٤٩) ، وأبو الهذيل العلاف

(٢٣٥ = ٨٥٠) ، والنظام (٢٣١ = ٨٤٦) ، والجاحظ
(٢٢٥ = ٨٦٩) (١) .

ويدأ المترجمون مهمتهم في عهد مبكر ، قبل أن يظهر الفلاسفة .
ودون أن نقف عند الترجمة في العهد الأموي ، يمكننا أن نقرر أن الصدر
العباسي الأول دفعها دفعة قوية ، فاختير المترجمون الأكفاء ، وبذل جهد
متصل في البحث عن الكتب القديمة . وأنشئ « بيت الحكمة » لكي يقيم
فيه المترجمون ، وتحفظ فيه آثارهم . واستوعبت الترجمة الإسلامية
ألوانا شتى من الثقافة والمعرفة ، فترجمت كتب علمية وفلسفية ، وأخرى
أدبية ودينية . وأفادت من الثقافات الكبرى السابقة ، شرقية كانت
أو غربية ، فنقلوا عن العبرية والسريانية ، عن الفارسية والهندية
عن اليونانية واللاتينية . ولم يقتصروا في البحث عن المترجمين عند جنس
ولا عقيدة ، فكان منهم الفرس والهنود ، وانضم اليهم العرب ، وكان
منهم الصابئة واليهود والمسيحيون ، وأسهم معهم نفر من المسلمين .
ولم يكونوا مجرد نقلة ، بل كان منهم علماء ولغويون ، فكان منهم
الطبيب كحنين بن اسحق (٢٦٣ = ٨٧٧) ، والرياضي كثابت بن قرة
(٢٨٧ = ٩٠٠) ، والفيلسوف كمتي بن يونس (٣٢٨ — ٩٤٠) .
وتمكنوا جميعا من لغتين على الأقل كانت العربية احدهما ، ومنهم
من ضم اليها اليونانية والسريانية والفارسية . تنافسوا فيما
بينهم ، وحرصوا ما استطاعوا على أن يترجموا في دقة وعناية ، فتحرروا
الأصول التي أخذوا عنها ، وثبتوا منها ، وربما ترجموا النص
الواحد غير مرة رغبة في الاتفاق والدقة . ولم يقتنعوا بالعمل
الفردى ، بل ضموا اليه المجهود الجماعى ، فأسسوا مدارس للترجمة
على رأسها مدرسة حنين بن اسحق (٢) .

(١) إبراهيم مذكور ، في اللغة والأدب ، القاهرة ١٩٧٠ ،
ص ٨١ — ٨٤ .

Madkour, L'organon d'Aristote, Paris, 1969, 29—47 (٢)

وقد أسهم هؤلاء المترجمون أسهاما كبيرا في تكوين المصطلحات الفلسفية ، ولا يزال قسط مما أخذوا به مستعملا الى اليوم . وعولوا على العربية أولا في وضع مصطلحاتهم فاستعاروا ألفاظا ذات دلالات لغوية معينة لأداء معان جديدة ، عن طريق المجاز العرفي . وربما لجئوا الى مصطلحات دراسات سابقة وأخذوا عنها ، لفظة « الحكم » ، و لفظة « القضية » مثلا عرفتا لدى الفقهاء قبل أن تعرفا لدى الفلاسفة والمناطقة . واذا لم يجدوا في العربية اللفظ الملائم مباشرة ، استعانوا بالنحت أو الاشتقاق لوضع لفظ جديد ، وكان لهم في المصادر الصناعية عون كبير للدلالة على بعض المذاهب كالأفلاطونية والمشائية ، أو بعض الحقائق الفلسفية كالهوية والماهية ، وقد يضيفون اليها لا النافية للنسب كاللانهائية واللاذرية . وان أعوزتهم الألفاظ العربية لجئوا الى التعريب ، فأخذوا عن اليونانية مثلا (هيولي) ، (اسطقس) ، (فنتاسيا) ، (ناموس) ، وعن السريانية (ميمر) وسمع الكيان (شهما كيانا) ، وعن الفارسية الجوهر والهندسة .

أخذت المدرسة المشائية العربية عن هذا المدد ونمته ، ولم تكن بعيدة عن عصر الترجمة والمترجمين . وفيه عاش الكندي (٢٥٥ = ٨٦٦) ، واتصل برجاله ، وربما عد من المترجمين ، وأغلب الظن انه أسهم في مراجعة بعض المترجمات . وفي جو كهذا يرغب الباحثون في تعرف اللغات الأجنبية ، ويرددون بعض الألفاظ المستحدثة ويحسنون أحيانا بشيء من القلق ازاء مدلولاتها ، فيحاولون أن يوضحوها ويحددوها ، وان يضيفوا لبنات أخرى الى بنيان المصطلح الفلسفي . ويعتد الكندي بحق من الرواد في هذا المضمار ، تعزى اليه « رسالة في حدود الأشياء ورسومها » ، ولعلها من جمع أحد تلاميذه ، وهي تلتقى على كل حال مع آرائه . وتعرض هذه الرسالة لنحو مائة مصطلح في المنطق والرياضيات ، والطبيعة وعلم النفس ، وما بعد الطبيعة والأخلاق . فتعرف مثلا الهيولى والصورة ، والجوهر والعنصر ، والملائكية والبهيمية . وفي مصطلحات الكندي أحياء للفظ القديم هو الأيس (الوجود) ، أو

وضع لفظ جديد « كالمهو » و « الغيرية » ، وفي هذا ما فيه من تحرر وإبتكار . وفي تعريفاته دقة وتركيز ، وهى على كل حال محاولة بادئة ، أدخل عليها فيما بعد ما أدخل من تنقيح وتصديل ، وإضافة وتجديد (١) .

وتوسع الفسارابى (٣٣٨ = ٩٥٠) فى هذا كل التوسع ، وكأئما أحس بأن البحث الفلسفى فى الإسلام فى حاجة ماسة الى توضيح معالنه . فأخذ نفسه بتحديد موضوعه ، وبيان أصوله وفروعه ، ورسم منهجه وشرح مصطلحاته . ووضع فى ذلك عدة مصنفات ، نذكر من بينها :

١ — « رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » (الثمرة المرضية) ليدن ١٨٩٥ .

٢ — فلسفة أرسطو طاليس (بيروت ١٩٦١) .

٣ — احصاء العلوم (الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٨) .

وعناية الفسارابى بالمصطلح الفلسفى كبيرة ، تفوق دون نزاع عناية زملائه الآخرين من المشائين العرب . وأهله لذلك تمكنه من العربية وعلومها ، فقد نشأ فى غراب التى ازدهرت فيها علوم اللغة فى القرنين الثالث والرابع للهجرة . عاصر فيها لغويين كبيرين : هما اسحاق بن ابراهيم الفسارابى (٣٥٠ = ٩٦١) صاحب ديوان الأدب ، وابن اخته الجوهري (٣٨٦ = ١٠٠٨) صاحب الصحاح . فى هذه البيئة نشأ فيلسوفنا ، وقضى فيها زمنا غير قصير ، واستطاع أن يتمكن من العربية وعلومها . ثم رحل عن غراب الى بغداد ، وهناك وجد شيوخا آخرين فى النحو واللغة ، وانصل بواحد منهم هو ابن الفسراج (٣١٦ = ٩٠٨) الذى كان ، فيما يقال ، يقرأ عليه النحو ، ويقرئه المنطق (٢) . وشهد له القدماء فى اختصار بصحة العبارة وحسن الإشارة فى علوم شاع فيها سقم العبارة وغموضها (٣) .

(١) الكندى ، رسائل الكندى الفلسفية . تحقيق وتصدير وتحليل الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، القاهرة ١٩٥٠ ، ج ١ ، ص ١٨ — ٢١ ، ١٩٦٣ — ١٨٠ .

(٢) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٦ .

(٣) الصفدى ، ج ١ ص ١٠٦ .

ولم يقف الفارابى عند العربية ، بل ضم اليها التركية والفارسية .
ونرجح أن اقامته بعض الوقت في بغداد وحران ، ومعاصرتة للمترجمين ،
واتصاله ببعضهم كمتى بن يونس ، مكنه كل ذلك من الالمام بشيء من
اليونانية والسريانية ، وفي مناقشته وتحليله لبعض الألفاظ في كتاب
الحروف ما يؤيد ذلك (١) .

ودون أن نذهب الى ما ذهب اليه بعض أصحاب التراجم ، وابن
خلكان بخاصة ، من الغلو في قدرات الفارابى اللغوية (٢) ، نستطيع
أن نقرر أنه لغوى يبحث في أصل اللغة ونشأتها ، ويعتقد مقارنات
بين اللغات المختلفة ، وفي هذا عون على وضع المصطلح العلمى
والفلسفى ، وتحريره وضبط مدلوله .

والفارابى ، فوق هذا كله ، منطقى ، بل المنطقى العربى الاول ،
والمنطق يعنى بالوضوح والدقة ، وصلته باللغة وثيقة . ومن أبوابه
مبحث في الألفاظ ودلالاتها ، وقد عنى به منطقة العرب عناية
ملحوظة (٣) .

ودرس المصطلح تقليد فلسفى قديم ، سبق اليه أرسطو ،
فعرض في كتابه ، المقولات ، لطائفة من المعانى الكلية موضحا لها
ومحددا مدلولها ، وهذا الكتاب أشبه ما يكون بمدخل لمنطق
او للفلسفة الأرسطية بوجه عام . وعرض أيضا في مقالة « الدال » من
كتاب ما بعد الطبيعة لقدر من المصطلحات الفلسفية ، وعدت هذه
المقالة ضريا من المعجم الفلسفى . وجاراه الفارابى في ذلك ، فوضع
كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، وعرض فيه للكلى والجزئى ،
للعام والخاص ، للجنس والنوع للذاتى والعرضى ، للحد والقسمة ،

(١) 'فارابى . كتاب الحروف ، ص ١٢٦ — ١٢٧ .

(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج ٤ ص ٢٣٩ ، ٢٤١ .

Madkour, L'Organon d'Aristote, P. 58—70

(٣)

للقياس والاستقراء^(١) . ووضع أيضا كتاب الحروف ، وهو من أكبر مصنّفاته الفلسفية التي وصلت إلينا ، ومن أشدها عناية بالمصطلح الفلسفي . عرض فيه في عمق وتفصيل للشئ والجوهر ، للذات والعرض ، للهوية والوجود^(٢) .

وحاول خاصة أن يدرس المصطلح الفلسفي دراسة موضوعية ولفغوية ، فبين كيف نشأ ، وكيف تطور ، واعانه على ذلك فقهه اللغوي ، والمأه بعدة لغات استطاع في ضوءها أن يعقد مقارنات لا بأس بها^(٣) . وهو يرى أنا في حاجة الى الفاظ ملائمة للتعبير عن المعاني والكليات ، وسبيل ذلك الوضع والنقل ، فنضع ألفاظا جديدة للمعاني الجديدة ، أو ننقل ألفاظا من مدلولها اللغوي الى محلول آخر اصطلاحي لمناسبة بينهما^(٤) ويبدأ عادة بالدلالة اللغوية ، ثم ينتقل منها الى الدلالة الاصطلاحية^(٥) وتلك سنة منهجية نلحظها لدى الباحثين العرب في تعريفاتهم ، فالفهاء أو النحاة مثلا في شرحهم لمصطلح ما يبدعون بالدلالة اللغوية تمهيدا للدلالة الاصطلاحية . واذا كان الفارابي يقول بالوضع والنقل ، فإنه لا ينكر التعريب والأخذ عن اللغات الأجنبية . وقد تنبه الى ما للمصدر الصناعي من شأن في الدلالة على المعاني الكائنة ، ملاحظا في دقة أنه أقرب الى التجريد من أسم الذات ، ونصور له أشباهها ونظائرها في لغات أخرى غير العربية^(٦) . ولا يرفض بعض المركبات المزجية، ان كان فيها عون على أداء المعنى المراد. فدراسته للمصطلح موضوعية ولفغوية معا ، ولا تخلو من اعتبارات اجتماعية وانشيولوجية .

* * *

-
- (١) الفارابي ، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٥٩ — ٦٥ ، ٦٥ — ٧٧ ، ٨١ — ٨٦ ، ٨٦ — ١٩٤ .
- (٢) الفارابي ، كتاب الحروف . بيروت ١٩٧٠ ، ص ٩٧ — ١٠٥ ، ٩٥ — ٩٧ ، ١٠٦ — ١١٠ ، ١١٠ — ١٢٨ .
- (٣) المصدر السابق . ص ١١٠ — ١٢٨ .
- (٤) المصدر السابق ، ص ١٤٧ — ١٤٨ .
- (٥) المصدر السابق ، ص ٩٦ — ١٠٥ .
- (٦) المصدر السابق ، ص ٧٨ — ٨١ .

ليس غريباً أن تدفع هذه الدراسات معاصري الفارابي ومن جاءوا بعده الى العناية بالمصطلح العلمي والفلسفي ، ومحاولة جمعه والتعريف به . ومن بين معاصريه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي (٣٨٦ — ٩٩٧) صاحب كتاب مفاتيح العلوم (١) وفي عنوانه ما يدل على هدفه ومغزاه ، فهو ضرب من الدراسة المنهجية التي تعين على فهم العلوم ومعالجتها . وقد قسمه الى مقلتين رئيسيتين ، وتحت كل مقالة عدة أبواب . وتنصب المقالة الأولى على العلوم العربية ، من فقه وكلام ، وأدب ونحو ، وتاريخ ونظم إدارية ، وتنصب الثانية على العلوم الأجنبية من فلسفة وطب ، حساب وهندسة ، فلك وكيمياء . والكتاب محكم التبويب ، دقيق التعبير ، ويبدو على مؤلفه أنه كان ملماً بالفارسية والسريانية واليونانية الى جانب العربية ، وما أشبهه في ذلك بالفارابي .

وأما من جاءوا بعده فكثيرون ، نذكر من بينهم ابن سينا (٤٢٨ = ١٠٣٧) ، وله عناية واضحة بالمصطلح الفلسفي ، عرض له في كثير من مؤلفاته ، وبخاصة في رسالة الحدود ، التي تشمل ما يزيد عن مائة مصطلح (٢) . وعنى المتأخرون بدراسة المصطلحات عناية كبيرة ، ومن كبار من اشتغلوا بها الشريف الجرجاني (٨١٥ = ١٤١٣) صاحب كتاب التعريفات (٣) ، والتهانوي (١١٥٧ = ١٧٤٥) صاحب كتاب كشف اصطلاحات الفنون (٤) . والمكتبان مرجعان هامان ، ولاداتان نافعتان ، ويعول عليهما اليوم الباحثون بين عرب ومستعربين . وإذا كان الكتاب الأول قد غلب عليه الطابع اللغوي والأدبي ، فإن في الثاني درساً متخصصاً وعميقاً للمصطلح الفلسفي والعلمي .

* * *

-
- (١) الخوارزمي ، مفاتيح العلوم ، القاهرة ١٩٢٣ .
 - (٢) ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، القاهرة .
 - (٣) الجرجاني ، التعريفات ، تونس ١٩٧١ .
 - (٤) التهانوي ، كشف اصطلاحات الفنون ، استانبول ١٨٩٩ .

تلك سلسلة متصلة في تاريخ المصطلح الفلسفى ، وللفسارابى فيها
مكانة مرموقة . ويسير المصطلح دائماً بسير العلم ، ويتوقف بوقوفه ،
وما أجددنا أن نربط حاضره بماضيه . ونهضتنا العلمية المعاصرة
متعددة الأطراف ، متنوعة الجوانب . ولابد لها من لغة تعبر عنها
وتساندها ، ان كنا نريد لأنفسنا علماً عربياً يقوم الى جانب الحركات
العلمية فى العالم بأسره . ولا حياة للعلم فى مجتمع الا ان درس
وغذى بلغة أهله ، فيحظى بالأخذ والرد والتهذيب والتنقيح قولاً وكتابة ،
فهما وتطبيقاً ، فى المجتمع بأسره . واذا كان سيل الحضارة والتكنولوجيا
بغمرنا كل يوم بالجديد والطريف ، فلغتنا فى مرونتها كميلاً بأن تواجه
هذا التيار اليوم كما واجهته بالأمس .

الفارابي بين الأمس واليوم(*)

منذ أربعين سنة أو يزيد عشت مع أبي نصر الفارابي زمنا غير قصير . فوجهت النظر اليه ، وكشفت عن منزلته في المدرسة الفلسفية الإسلامية(١) . ولاحظت أنه لم ينل حظه من الدرس والبحث ، فأهمله معاصروه واخطئوا في تقديره ، ونسى تقريبا في قرون طويلة متلاحقة . ولم يعن به كثيرا في التاريخ الحديث . وبقيت مؤلفاته مخطوطة ومجهولة ، وموزعة بين أركان الدنيا الأربعة . وحتى منتصف القرن الماضي لم ينشر منها شيء ، وتنبه اليها ديتريتش في أبحاثه فقط ، وأخرج منها قدرا لا بأس به(٢) . وفي أوائل الربع الثاني من القرن الحالي كشفت جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن عن عدة رسائل من إنتاجه(٣) . إلا أن هذا كله قد نشر على عجل ، ولم يلتزم فيه بمنهج التحقيق العلمي الدقيق .

ولاحظت أيضا أن خلفيه الكبيرين ، ابن سينا ، وابن رشد ، طغيا عليه طغيانا كبيرا ، واقتسما بينهما الشرق والغرب قسمة تكاد تكون متعادلة . فمنذ القرن الحادي عشر الميلادي وابن سينا هو إمام البحث الفلسفي في العالم الإسلامي ، اليه يرجع ، وعنه يؤخذ وبه يحتج ، وأصبح الأستاذ الرئيس . درست كتبه ، وعلق عليها وشرحت . أو لخصت واختصرت واعتق معظم آرائه . وكانت له مدرسة خاصة ، وتتابع تلاميذه جيلا بعد جيل ، وهناك من أخذ عنه دون أن ينوه باسمه . وفي القرون الوسطى المتأخرة ، حين حرم البحث الفلسفي في العالم الإسلامي ، استطاع ابن سينا أن ينفذ إلى

(*) تصدير للكتاب الذهبي لمهرجان الفارابي .

Ibrahim Madkour, La place d'Al-Farabi dans l'école (١)

Philosophique musulmane, Paris 1934.

(٢) ديتريتش ، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ، ليدن ١٨٩٠ — ١٨٩٢ ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ليدن ١٨٩٥ .

(٣) القائمة الجديدة للمطبوعات العربية بدائرة المعارف العثمانية .
حيدر آباد ١٩٧٣ ، ص ٩ — ١٠ .

الدراسات الكلامية والصوفية . وباختصار لا يزال اثر ابن سينا ملحوظا الى اليوم في اللغة العربية (١) .

وعرفت اللغة اللاتينية ابن رشد معرفة تامة ، فترجمت اليها كتبه كلها تقريبا ولما يفيض على موته أربعون عاما . والتبادل الثقافي بين اللغات والشعوب معروف من قديم ، وفيه ابقاء وصون للتراث الانساني . ولا يزال قدر من شروح ابن رشد في صورها المخطوطة لكتب أرسطو محفوظة في اللغة اللاتينية ، دون أن نقف على اصوله العربية . ونستطيع أن نقرر أن الفيلسوف الاندلسي عرف في اللاتينية أكثر مما عرف في العربية . وأحدث في الفكر المسيحي إبان القرون الوسطى حركة ونشاطا لانظير لها ، وامتد اثره الى التاريخ الحديث ، واستطاع رينان أن يصور ذلك تصويرا صادقا (٢) . فأيدته من أيده ، وعارضه من عارضه ، وأثار طائفة من المشكلات الكبرى . وتنافست السلطان الزمنية والروحية في متابعة هذا النشاط ، ولم تترددا في كبح جماح بعض الغلاة من مؤيديه . وطوال ثلاثة قرون تقريبا ، من القرن الرابع عشر الى القرن السادس عشر . بقي الرشديون يدرسون ويبحثون ، وينشرون تعاليم أستاذهم ، وغذوا دون نزاع عصر النهضة ، ومهدوا للتاريخ الحديث (٣) . وإذا كان ابن رشد قد عد ظلما في نظر بعض المدرسين المسيحيين شيخ الملحدين . فأنهم يجمعون على أنه « الشارح الكبير » لأرسطو ، والمعبر الصادق عن وجهة نظره .

وعلى عكس هذا لا يكاد يعرف الفارابي . لا في العربية ولا في اللاتينية ، فطغى ابن سينا عليه في الاولى . وان اعترف باستاذيته والأخذ عنه . وقد أشرنا من قبل الى كثير من وجوه الشبه والتلاقى بينهما (٤) . والغزالي (١١١١ م) . فيلسوف . وفيلسوف واضح دقيق .

Madkour, Op. Cit.,

(١)

Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1925.

(٢)

(٣) إبراهيم مدكور ، الفلسفة الاسلامية والنهضة الأوربية .

القاهرة ١٩٧٠ .

(٤) إبراهيم مدكور . في الفلسفة الاسلامية . ج ١ . القاهرة

١٩٧٦ .

برغم حملته على الفلاسفة ، وفي فلسفته آثار غارابية لا يمكن تجاهلها (١) .
وابن باجة (٢) (١١٣٨ م) وابن طفيل (١١٨٥ م) في مقدمة مفكرى
الأندلس الذين عرفوا للفارابى فضله ، واعترفوا بالأخذ عنه
والإفادة منه . ولم يسلم ابن رشد من التأثر به ، وإن عاب عليه وعلى
ابن سينا معا بعدهما عن أرسطوا في بعض المواقف والآراء . وسبق
لرينسان أن قال : « ان المذهب الرشدى الذى عرف في القرون الوسطى
وعصر النهضة ليس شيئا آخر سوى النظريات المشتركة بين المشائين
العرب » (٣) . ولسنا في حاجة أن نقف عند الصوفية الفلاسفة ، أمثال
السهروردى (١١٩١ م) ، وابن عربى (١٢٤٠ م) ، فقد أشرنا في
مناسبات مختلفة الى ما يربطهم بالفارابى من وشائج وثيقة (٤) .
وابن سبعين (١٢٥٠) . بين هؤلاء الصوفية الفلاسفة ، يقدر الفارابى ،
ويشير الى تأثر ابن سينا به (٥) . وفيها عدا هذا لا نكاد نجد للفارابى
ذكرا بين الباحثين العرب من القرن الرابع عشر الى القرن العشرين .

ولم يكن حظه في اللاتينية اعظم من حظه في العربية . حقا
انه ترجم اليها بعض كتبه ورسائله ، وبخاصة « احصاء العلوم » ،
و « مقالة في العقل » . وكان للأول شأن في محاولات اللاتين المختلفة
لتصنيف العلوم ، وفي مقدمتهم جندساليوس الذى أسهم في ترجمته (٦) .
اما الثانى فينصب على نظرية المعرفة التى تعد احدى المشكلات
الفلسفية الكبرى لدى اللاتين . ولم يفتهم أن يستعينوا فيها بأراء الفارابى

(١) ابراهيم مذكور ، الغزالى الفيلسوف ، في مهرجان الغزالى ، دمشق
١٩٦١ .

(٢) ماجسد فخرى . رسائل ابن ماجه الالهية . بيروت ١٩٦٨ .
(٣) Renan, Op. Cit., P. 88

(٤) ١ . مذكور . في انفسنة الاسلامية . ج ١ . ص ٥٢ — ٥٧ .
(٥) Massignon; Essai sur les origines du lexique technique de
la mystique musulmane; Paris 1954.

(٦) Bouyges, Notes sur les philosophes arabes connus des
latins, Mélanges , Beyrouth. T. IX. P. 95.

وابن سينا . ومما يلفت النظر أن هؤلاء المدرسين لم يتجهوا في جد نحو منطق الفارابي ، مع أنه المعلم الثاني ومنطقي العرب الاول ، وكأنما اكتفوا بمنطق أرسطو بعد أن اكتملت ترجمته لديهم . ويمكننا أن نقرر أن بعض كبار مفكري القرن الثالث عشر من المسيحيين عرفوا الفارابي ، وكثيرا ما أشار اليه البير الكبير وروجريبيكون . ويظهر أنهم أدركوا تلاقي آرائه مع آراء تلميذه ابن سينا ، وطفى التلميذ على الأستاذ هنا كما طفى عليه في العربية(١) . وفي الحق إن فيلسوفى الاسلام لدى مسيحيى القرون الوسطى هما ابن سينا وابن رشد .



وقد دهشنا لأن هذا الفيلسوف الكبير بقى فى الظل زمنا طويلا ، ولم نقف عليه دراسة مستقلة تكشف عن جوانبه المختلفة . ودعونا الى ضرورة العناية به والكشف عن مؤلفاته ، بل رجونا أن تضم هذه المؤلفات بعضها الى بعض فيما يسمى المجموع على نحو ما تم بالنسبة لمؤلفات القديس توما الأكوينى ، ودينس اسكوت . ويسعدنا أن هذه الدعوة صادفت آذانا صاغية ، وكان من أول من استجاب لها الدكتور عثمان أمين ، فقد أعاد نشر « كتاب احصاء العلوم » عام ١٩٤٩ ، وأخرجه اخراجا علميا دقيقا ، تدارك فيه كثيرا مما فات الناشرين السابقين ، وقد سبق له أن نشره على عجل عام ١٩٣١ . وخلال ست سنوات متلاحقة (١٩٥٥ - ١٩٦١) ، أخرج دنلوب عدة رسائل الفارابى تكاد تنصب كلها على المنطق(٢) . وفى المدة نفسها تقريرا عنيت مباحثات توركر الأستاذة بجامعة أنقرة بنشر الرسائل الى أخرجه دنلوب ، ولكن طريق آخر ، وزودتها

(١) ابراهيم مذكور . الفلسفة الاسلامية والنضهة الأوربية ، ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٢) فصول فى صناعة المنطق (Islamic quarterly, London 1955) ايساغوجى (Ibid. 1956) . مدخل . شرح فى المنطق (Ibid - 1957) ملخص لمقولات ارسطوطاليس (Ibid, 1957 et 1959) ، فصول فى المعانى (Journal of Near East Studies Combridge 1961)

بترجمات فرنسية ، وأضافت إليها رسالة لم تنشر من قبل (١) . وقد عولت فيما نشرته على مكتبات استانبول ، وهى من أغنى دور المخطوطات العربية فى العالم بأمره . وللمستشرق الألمانى الكبير ولوع بالفارابى ، وقد أخرج مع زميل له عام ١٩٦٠ شرحا « لكتاب العبارة » لأرسطو (٢) ولا ننسى جهود الزميل الدكتور محسن مهدى ، فهى نشيطة وقيمة ، واستطاع أن يخرج فيما بين عامى ١٩٦١ و ١٩٧٠ أربعاً من كتب الفارابى الهامة ، الى جانب رسائل صغيرة أو شروح وتعليقات تتصل بها ، وأهمها « كتاب الحروف » الذى يعد أوسع ما وصلنا حتى الآن من مؤلفات المعلم الثانى (٣) . ولا يفوتنا أن نقوه « بكتاب الموسيقى الكبير » الذى حققه الأستاذ غطاس عبد الله خشبة ، وراجعته محمود أحمد الحفنى من كبار مؤرخى الموسيقى العربية المعاصرين ، وأخرج فى القاهرة منذ بضع سنوات .

وبذا أصبحنا اليوم على بينة أكثر من مؤلفات الفارابى ، ولدينا منها زاد أوفر مما كشف عنه ديتريتشى ودار المعارف العثمانية بحيدر آباد ، ولا نزال نرجو أن تستكمل البقية الباقية من مخطوطاته التى لم تر النور بعد . وترغب أيضا فى أن تعود مرة أخرى الى ما أخرج فى أخريات القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، ونشره على أساس علمى ونقدى سليم . فنحقق ذلك الأمل الذى اتجهنا اليه منذ نصف قرن تقريبا ، ونكون « المجموع الفارابى » المنشود ، منقحا ومرتبيا ترتيبيا موضوعيا كاملا .

أما مجال البحث حول الفارابى فقد تم منه فى ثلث القرن الأخير قدر لا بأس به ، ولا يزال هذا المجال متدا وفسيجا . نفى وسعنا

(١) كتاب القياس الصغير . أنقرة ١٩٥٨ .

(٢) شرح الفارابى لكتاب أرسطوطاليس فى العبارة ، بيروت

١٩٦٠ .

(٣) فلسفة أرسطوطاليس ، بيروت ١٩٦١ ، كتاب المسئلة ونصوص

أخرى ، بيروت ١٩٦٨ ، كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق ، بيروت

١٩٦٨ ، كتاب الحروف ، بيروت ١٩٧٠ .

اتم واكمل . وقد عز علينا ذلك بالأمس ، برغم ما ذاع من انه كان المنطقى الأول في العالم العربى ، وبرغم ما سجل من قائمة طويلة لمؤلفاته 'انطقية' . ويوم ان حاولنا منذ خمس وأربعين سنة مضت درس تاريخه . « كتاب الأورجانون » الأرسطى في العالم العربى ، وددنا أن نعول في ذلك على الفارابى ، ولما لم نجد اليه سبيلا لجأنا الى منطق ابن سينا في « كتاب الشفاء » . ولاشك في أن الموقف قد تغير كثيرا . وفي ميتافزيقا الفارابى قضايا يمكن أن تربط بالفكر القديم ، وأن تقارن بأشباه لها في الفكر الحديث . وله في العلوم الاجتماعية ، وبخاصة الأخلاق والسياسة ، آراء ونظريات جديدة بالبحث والدرس . وإذا كانت آراؤه الموسيقية قد لفتت الأنظار منذ زمن ، فإن « كتاب الموسيقى الكبير » يفتح الباب أمام جهود واضافات هامة . وتلك دعوة جديدة نتجه بها نحو شباب الباحثين في الشرق والغرب ، وهم فيما نأمل ملبون .



ولم يقف الأمر عند الجهود الفردية ، بل نظمت في ريع القرن الأخير مهرجانات حول الفارابى .

وكان أولها مهرجان استانبول الذى أقيم عام ١٩٥٠ ، وتلتها مهرجانات أخرى ، أخصها مهرجان بغداد الذى أقيم عام ١٩٧٥ . وفي الوقت الذى أعلنت فيه بغداد عن مهرجاناتها ، كانت لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون تتجه نحو الفكرة نفسها . ورغبت ، أسوة بما صنعت من قبل بالنسبة لاغزالى ، أن تقيم مهرجانا دوليا للمعلم الثانى ، ولكنها أثرت أن تفسح المجال لبغداد ، وأن تتساذى الجهود المكررة . وفنعت بأعمال ثلاثة :

أولها : اخراج كتاب تذكارى يعالج بعض جوانب فيلسوفنا ، ووجهت الدعوة الى ذلك .

وثانيها : إعداد دراسة ببليوجرافية عن مخطوطات الفارابى تعرف بها . ونحدد في دقة مظانها . واضطلع بذلك الزميل الدكتور محسن مهدى . وقد سبق للدكتور حسين على محفوظ وجعفر آل ياسين ان أخرجا بمناسبة

مهرجان بغداد مؤلفا ضخما يقع في نحو ٥٠٠ صفحة من القطع المتوسط ، وينصب على مؤلفات الفارابي عامة (١) . ولذلك رغبت في ان تقف جهود الدكتور محسن مهدي عند المخطوطات وحدها ، آمليين أن يكون في ذلك ما يحفز الى احياء ونشر جديد .

وثالثها : البدء في نشر المؤلفات الفاربية نشرًا علميًا محققًا ، وكتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » مثلاً ، وهو من دعائم الفلسفة السياسية عند الفارابي ، في حاجة ماسة الى نشر علمي دقيق في ضوء ما كشف عنه من نصوص متعددة .

وها نحن اولاء نخرج اليوم الكتاب التذكاري ، ويشتمل على تصدير وثلاثة ابواب . ويعرض التصدير لما حظى به الفارابي من احياء لمؤلفاته ودرس لآرائه في نصف القرن الأخير . ويعالج الباب الاول بعض مسائل تتصل بمنهجه ، من ضبط وتحديد للغة الفلسفية ، ومن تعويل على التوفيق بين حكيمى اليونان : افلاطون وأرسطو ، من جانب ، وبين الدين والفلسفة بعمامة من جانب آخر . وفي الباب الثانى بحثان مستفيضان عن آراء الفارابي ونظرياته الأخلاقية والسياسية . وفي الباب الثالث والاخير بحثان عن اثر الفارابي في الفكر اللاتينى ، وعن منزلته بين الاسلاميين . وكل تلك جهود نقدرها ، ونشكر أصحابها على بذلها ، نشكرهم باسم البحث الفلسفى اولا ، وباسم طلابه ثانيا الذين يستضيئون بضوئهم ، ويسرون على هديهم .

ونأمل ان يقدم الى المطبعة قريبا الكتاب الخاص بمخطوطات الفارابي ، غالى لقاء قريب معه أيضا ان شاء الله .

ونأمل ان يقدم الى المطبعة قريبا الكتاب الخاص بمخطوطات الفارابي ، بغداد ١٩٧٥ .

ابن سينا في مهرجان بغداد

١٩٥٢

ابن سينا فيلسوف الاسلام غير منازع ، وعلم من اعلام الفكر في القرون الوسطى عامة ، ومثل رائع من تلك العقليات انجبارة التي استطاعت ان تلم بالوان الثقافة المحيطة بها على اختلافها ، وهو بهذا اقرب الى مفكرى التاريخ القديم ، الذين يعدون بين اصحاب الموسوعات ودوائر المعارف ، منه الى رجال التاريخ الحديث الذين امتازوا بالتخصص والوقوف عند بحث معين .

الم بالعلوم الفلسفية المختلفة ، وازاف اليها الهندسة والفلك ، والطب والكيمياء . وكان في هذا كله حجة يعتد بها ، ولم يفته ان يسهم في العلوم الاسلامية ، من فقه وتفسير ، ونحو وصرف ، وادب ولغة . ووضع فيها كلها مؤلفات ورسائل متنوعة .

(١) حياته :

ولد ابن سينا سنة ٣٧٠ هجرية من بيت اسماعيلي بخارى ، في تلك البيضة الفارسية التي كانت تعنى بالعلم وتحصيله . فنشأ على البحث والدرس ، وحفظ القرآن وتعلم شيئا من علوم الفقه واللغة في سن مبكرة . وبعد العاشرة أخذ يتزود من العلوم العقلية كالاحساب والهندسة والمنطق والفلسفة ، ولم يعرض للطب الا في سن السادسة عشرة . وما ان بلغ الحادية والعشرين حتى بدأ يكتب ويؤلف ، واستمر على ذلك الى ان فارق الحياة وسنه ٥٨ سنة ، على الرغم مما لاقى من عنف وصادفه من قلق واضطراب .

ولا نعرف له اساتذة ممتازين انتهوا به الى تلك القمة التي بلغها ، وانما قادد اليها جده وبحثه ، واستعداده ومراهبه . فقد قرأ ، وقرأ كثيرا ، قرأ كل ثمار الثقافة العربية والفارسية الهامة التي عرفت

في عصره ، وما أكثرها : فجاء نسيج وحده وصنيع درسه وتأمله .
وتوفرت له أسباب القراءة في العشرين سنة الأولى من حياته ، كفله
فيها أبوه وكفاه مئونة الكسب وطلب العيش ، فتفرغ للبحث والدرس
في نكاء نادر ، وذاكره عجيبه وولوع بالقراءة ، وسرعة فيها مدهشة . فما كان
ينام من الليل الا أقله ، ولا يشتغل في النهار بغير العلم والقراءة .
وما كان يبدا كتابا الا أتمه ، مستعينا بما عليه من شروح وتعليقات
وقد انتهى به تخصصه وخبرته الى أنه لم يكن في حاجة أن يقرأ الكتاب
تباعا ، بل كان يقصد الى اجزائه الصعبة ومسائله المشككة ، ويقف
عندما قال مؤلفه ، ويتبين مرتبته في العلم ودرجته في الفهم .

وبذا استوعب كل ما يحيط به من بحث ودرس ، وجاء حقا وليد
القرن الرابع الهجري ، وثمره من ثماره ، ويعود هذا القرن فعلا
العصر الذهبي في تاريخ الدراسات العقلية الاسلامية : ذلك لأن المسلمين
قد شغلوا في القرنين الثاني والثالث بنقل العلوم الأجنبية وتفهمها ، ثم
أخذوا أنفسهم في هذا القرن بدرسها ، وانتقلوا من الجمع والتحصيل
الى الانتاج الشخصي . وفيما خلفه ابن سينا خير شاهد على ذلك ،
ففيه جانبان واضحان : التأثر والتأثير ، والاخذ والابتكار ، والتقليد
والتجديد .

ويعتبر الثلث الأخير من القرن الرابع الهجري أهدأ فترة في حياته ،
وقد لاقى بعدها ما لاقى من عنف طوال الثماني والعشرين سنة الأولى
من القرن الخامس . اتصل بالسياسة فشرب من حلوها ومرها ،
واستوزر فثار عليه الجند ، وجلبت عليه الوزارة ما جلبت من خصومات
وأحقاد . ولا يكاد يستقر في بلد حتى يضطر للرحيل عنه . ولا يخرج
من السجن الا ويهدد بالعودة اليه ، فيهرب أو يختفي هنا
أو هناك لدى بعض الأصدقاء أو المعجبين بعلمه .

(ب) مؤلفاته :

وبرغم هذه الحياة القلقة المضطربة ، خلف لنا انتاجا غزيرا متنوعا ، ذلك لأنه كان يكتب أو يملأ في يسر وسهولة . فكتب في أبواب الفلسفة المختلفة ، كما كانت تنهم لعهدده ، وما أكثرها ، وجاوزها الى بحوث أخرى في الدين واللغة . كتب في ذلك كله مجملا أو مفصلا ، ملخصا أو شارحا ، نائرا أو ناظما ، معبرا عما يجول بخاطره أو مجيبا عن أسئلة وجهت اليه ، وله في الموضوع الواحد أحيانا أكثر من كتاب أو رسالة . ألف في الأغلب بالعربية ، وكتب أيضا بالفارسية ، وترك ثروة يعتد بها .

وضع ما يزيد على مائتى مؤلف ، بين رسائل وكتب مطولة أو متوسطة أو مختصرة . ومن حسن الحظ أن غالبيتها العظمى وصلت إلينا ، وإن كان كثير منها لا يزال مخطوطا . وينصب نحو ثلثيها على الدراسات الفلسفية من منطق ، وطبيعة ، وعلم نفس وديناميكية ، وتصوف ، وأخلاق ، وسياسة . ويعالج الثلث الباقي ألوانا شتى من العلوم والمعارف .

وكان لهذه الثروة الطائلة أثرها فيمن جاءوا بعد ابن سينا ، إن في الشرق أو في الغرب . فكانت دعامة البحث العقلى في العالم الإسلامى منذ القرن الخامس الهجرى الى أوائل هذا القرن ، ويكفى أن نشير الى أن فلسفته بقيت تتدارس ثمانية قرون في تونس والقاهرة ودمشق وبغداد وطهران وإستانبول ، عن طريق مباشر أو غير مباشر ، إذا ما تركنا جانبا الهند والصين . ولا يزال قانونه مرجعا يعول عليه كثيرون من أطباء العرب الى اليوم .

ولم يقف أثره في الشرق عند قراء العربية والفارسية ، بل امتد أيضا الى قراء السريانية والعبرية ، وبين أيدينا اليوم كتب ومخطوطات في هاتين اللغتين تترجم عبارته وتحكى آراءه ، وهناك من يدرسها ويعنى بها عناية خاصة . بل لقد كان له بين السريانيين والعبرانيين تلامذة أخذوا عنه وتأثروا به .

أما الغرب فقد سارع الى مؤلفاته منذ اخريات القرن الثانى عشر الميلادى ، أى بعد وفاته بنحو مائة سنة ، فترجم قسطا منها الى اللاتينية كان له شأن فى الحركة الفكرية الأوربية طوال القرنين الثالث عشر والرابع عشر . وقد امتد هذا الأثر الى عصر النهضة والتاريخ الحديث ، فرأينا لفلسفة ابن سينا وطبه وطبيعته صدى لدى الفلاسفة والأطباء المحدثين . وفى التاريخ المعاصر عاد الغرب مرة أخرى الى آثار الشيخ الرئيس بأخذ عنها وينقلها الى اللغات الحديثة ، فترجم بعض مؤلفاته الى الفرنسية والانجليزية واللمانية .

* * *

مهرجان بغداد :

ومفكر هذه آثاره وتلك منزلته خالد الذكر ولاشك ، وإذا ما حاولنا اليوم احياء ذكراه فانبأ نحى العلم ونمجد الثقافة . وقد نبئت فكرة اقامة مهرجان الفى لمولده منذ ثلاث سنوات تقريبا ، اتجهت اليها الادارة الثقافية للجامعة العربية لأول مرة ، وتعهدها فى حرص وعناية . ونشرتها فى الاوساط العلمية المختلفة ، وخاصة فى الأقطار الشرقية . وجدت فى البحث عن مؤلفات ابن سينا التى لا تزال مخطوطة حتى اليوم ، وارسلت عدة بعوث فى طلبها والتفتيش عنها . واخذت تعد العدة للمهرجان المنتظر . فرسمت خطته ، وحددت بوجه عام ما يرجى ان يثار فيه من بحوث .

وشاعت الأقطار الشرقية أن تساهم فى هذا المهرجان ، كل على النحو الذى يراه . وكان نصيب مصر كبيرا ، فالى جانب الدراسات التى عالجت بعض نواحي ابن سينا ، ان عن طريق بحوث مستقلة او عن طريق اعداد خاصة من المجلات العلمية ، حرصت وزارة المعارف على أن تنشر « كتاب الشفاء » نشرًا محققًا . وإذا لاحظنا ان هذا الكتاب أكبر موسوعة فلسفية خلفها ابن سينا ، او بعبارة أخرى أكبر مؤلف فلسفى عرفته العربية حتى اليوم ، ابركنا ما لهذا النشر من أهمية .

لاسيما وطبعة « الشفاء » التي ظهرت بطهران سنة ١٣٠٣ هجرية معيبة وناقصة : معيبة لأنها لا تعتمد على أى تحقيق علمى ، وفيها أخطاء لا حصر لها . وناقصة لأنها أهملت اهمالا تاما جملتين من جمل الكتاب الأربع ، وهما « المنطق » ، و « العلم الرياضى » اللذان يزيد حجمهما على نصفه ، واقتصرت على الجملتين الأخيرتين ، وهما « الطبيعيات » و « والالهيات » ، وهذان بدورهما لا يخلوان من نقص .

وقد رأتى ان تكون بغداد مقرا لهذا المهرجان الحافل ، لأنها مهد الحضارة الاسلامية الأولى ، وعاصمة الرشيد مؤسس بيت الحكمة ، والمأمون حامى حمى البحث الطليق والدراسة الحرة . ومنذ ان نشأت فكرة المهرجان وبغداد على اتصال بالقاهرة ، تتبادلان الراى وتعدان العدة . وما ان استكملت وسائل الاعداد حتى جدد للمهرجان أجله ورسمت معالمه . تسعة ايام كاملة فسخ فيها المجال للدراسة والبحث ، والتمحيص والتحقيق . وقد شهدت دول الجامعة العربية كلها تقريبا حفل الثقافة هذا ، ولم يتخلف منها الا اليمن والمملكة العربية السعودية ، فى حين مثلت فيه ليبيا تلك الدولة الناشئة . وحرصت تركيا وايران واندونيسيا — من بين الأقطار الشرقية — على ان تسهم فيه بنصيب ملحوظ . ومن لم يستطع الحضور بنفسه أبى الا أن يشترك عن طريق البرق او البريد كالسودان والهند وجنوب افريقيا .

الى جانب الوفود العربية والشرقية شهد المهرجان أيضا ممثلون للجامعات والمعاهد الغربية ، فكان فيه علماء أعلام من فرنسا وانجلترا والمانيا وأسبانيا . وعينت منظمة اليونسكو بأن يكون لها فيه صوت مسموع ، وبعثت اليه بمندوب خاص نائب عن المدير العام . وقد سبق لها ان دعت الى ترجمة كتابين من كتب ابن سينا الى الفرنسية .

ولم يفت الصحافة العربية ان تسهم فى هذا المهرجان التاريخى ، فبعثت بمندوبين من مختلف البلاد ، تذكر من بينهم ممثلين للصحافة

المصرية : اليومية والأسبوعية ، أما الصحافة العراقية فقد تابعت المهرجان خطوة خطوة .

وقد عقد في هذا المهرجان ثمان جلسات علمية حافلة ، عدا جلستي الافتتاح والختام . وفي هذه الجلسات الثمان ألقى ثلاث وثلاثون بحثا وتسع محاضرات ، عالجت في أغلبها مسائل عميقة ، وكشفت عن مشاكل دقيقة . ومع ذلك استمع لها الجمهور العراقي المثقف في شوق ورغبة ، وهدوء ومثابرة ، وربما زاد عدد المستمعين على الألف أحيانا . على أن الصحافة والاذاعة عنيتا بأن تنقلا الى البعيدين عن قاعة الاجتماع ألوانا شتى مما دار فيه من حوار ونقاش . وبدأ المهرجان واستمر ، وحديث العلم فيه فوق كل حديث ، وكلمة البحث والدراسة فوق كل كلمة . وتلك ولاشك حركة فكرية وثقافية لها شأنها .



ولا أستطع أن أختتم هذا الحديث قبل أن أنوه بتلك الحفاوة البالغة التي نعمنا بها في القطر الشقيق طوال أيام المهرجان . فقد قضينا فيه عشرة أيام كنا فيها موضع العناية والرعاية والحب والتقدير ، ننقل من حفل الى حفل ، ومن مأدبة الى أخرى ، ونظم للمهرجان برنامج حافل ضم الى البحث والدراسة الرحلة والنرويج ، فمكنا من زيارة الريف العراقي في أماكن شتى ، وزرنا بعض الآثار القديمة ، والعراق معروف بما توالى عاينه من حضارات قديمة متعاقبة . ولم تقف الحفاوة بنا عند الحكومة والحكام ، بل كان الشعب ينافس فيها ويسعى اليها ، وكأن كل عراقي يرى من واجبه أن يحتفى بوفود مهرجان ابن سينا .

وأخيرا لقد أضحى هذا المهرجان خبرا ، ولكنه ترك فيما اعتقد اثرا ، وخلف ثروة علمية ، وسيولد فيما نرجو مهرجانات أخرى لها شأنها في احياء التراث القديم ، وحفز الهمم نحو البحث والدراسة .

ابن سينا

مختارات من أقواله

ليس شيء أعون على فهم مفكر من قراءته في لغته وبأسلوبه ، ذلك
لأننا بهذا نعيش معه ، وننفذ الى أعماقه ، وندرك ما بين سطوره ،
وفرق كبير بين الصلة المباشرة وغير المباشرة . والنصوص وثيقة يجب
أن تفهم على وجهها ، والا أدت الى عكس المراد منها . ومن النصوص
ما هو غامض ودقيق ، ولا بد لنا أن نحل الغازه ، ونكشف عن خباياه ،
والتخصص الكامل يقتضى مرانا ودراية على قراءة النصوص وتفهمها .
وينبغى أن توقف على هذه القراءة دروس خاصة .

وابن سينا في الجملة واضح الفكرة ، جلى العبارة ، وها نحن أولاء
نقدم نموذجا من نصوصه وتعبيراته . وتكاد تواجه هذه المختارات جوانب
فلسفته الهامة .

(١) الخلق والخالق :

« لم يخلق هذا الكون عبثا ، وانما خلق لفاية وبعناية ، وأوجد
على أحسن نظام . وما فيه من آثار عجيبة لا يمكن أن يصدر اتفاقا ،
بل يقتضى تدبرا وتقديرا . وقد ببر الخالق وقدر ، فجاء خلقه على
أبداع ما يكون » (١) . « وجاء خيرا ، وان يكون نسبيا . لان الخير المحض ليس
من عالمنا هذا . والخير النسبى يسمح بالشر النسبى أيضا ،
وما نراه في العالم من شرور لا يتنافى مع كمال الخلق واتقائه ، لأن
ما هو لوأحد قد يكون خيرا لآخر » (٢) .

والوجود مراتب ، أسماها المبدع الأول واجب الوجود بذاته ومصدر
كل موجود . فعنه صدرت العقول المفارقة والأفلاك : الى أن تنتهى الى
العقل العاشر الذى غاض عنه غلك القمر وكرة الهواء المحيطة بالأرض .

(١) ابن سينا ، النجاة . القاهرة ١٣٣١ هـ ، ص ٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٨ — ٦٩ .

وفى هذا العالم الأرضى استقرت المادة والهيولى ، وهى أخس الموجودات . بيد أن المادة لا وجود لها إلا بالصورة ، والصور أقرب الموجودات الى عالم الجواهر المفارقة . فالمادة فى وجودها وتحولها تخضع للعالم العلوى (١) .

* * *

(ب) الإنسان :

وفى عالم الأرض استقر الإنسان ، الذى يعتبر نهاية سلسلة الخلق والابداع . واذا كان الخلق قد بدى بأكمل الأجناس فانه ختم بأكمل الأنواع ، بدى بأشرف الجواهر وهو العقل الأول ، وختم بأشرف الموجودات الأرضية وهو العاقل ، فالإنسان خاتمة الخلق وغايته . وكما تتفاوت الموجودات على حسب أصلها ووظيفتها ، يتفاوت الناس على حسب أفعالهم وسلوكهم ، فمنهم من يوافق فعله فعل الملائكة ، ومنهم من يختلط عمله بعمل الشياطين (٢) .

* * *

والإنسان مخلوق عجيب ومزيج غريب ، فيه ما يقربه من النبات ، وما يربطه بالحيوان ، وما يصعد به الى عالم الملائكة . فبفرائزه واستعداداته الطبيعى يأكل ويشرب ويصح بدنه ، وبقواه الحيوانية يتحرك ويتخيل ، وبقواه العقلية يتذكر ويتضرع . وعن طريق الادراك والتأمل يستطيع أن يخلص من المادة وادراك البدن ، ويسمو الى عالم القدس والسعادة ، وينعم باللذة العليا ، ويصبح أحد الواصلين والعارفين (٣) .

* * *

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٤٨ .

(٢) ابن سينا ، جامع البدائع ، القاهرة ١٩١٧ ، رسالة الصلاة ، ص ٣ — ٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥ — ٦ .

(ج) العارف :

العارفون مقسمات ودرجات ، فالمعرض عن الدنيا وطبيباتها زاهد ، والمواظب على أداء الواجبات والطاعات عابد ، والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت والمستمتع دائماً باشراق نور الحق عارف . واول درجات العرفان ارادة يتجه بها المرء نحو درجات العروة الوثقى ، ويتحرك الى القدس لينال من روح الاتصال ما ينال . وقد تتمكن هذه الرغبة من نفسه فتتحول الى عشق يلتقى فيه العاشق بالمعشوق ، وينعم بالقرب والأنس . وربما ازداد هذا القرب بحيث يسمو الى مرتبة من الاتحاد ، الذى يصبح فيه العاشق والمعشوق شيئاً واحداً ، ويرى الحق فى كل شيء (١) .

والعارف هش بشى بسام . يبجل الصغير مثلاً يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل مثلاً ينبسط من النبیه . وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق ، وبكل شيء لأنه يرى فيه الحق . وكيف لا يسوى والجميع لديه سواسية ، بعد أن شغله الباطن عن الظاهر ؟ (٢) . ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة الفكر بقدر ما تعتريه الرحمة ، لأنه مستبصر بقضاء الله وقدره . واذا أمر بالمعروف ، أمر برفق ناصح لا بعنف معير (٣) . وهو شجاع ، وكيف لا هو بمعزل عن تقيته الموت ، وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ، وصفاح ، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تخرجها زلة بشر ، ونساء للاحقاد . وكيف لا وذكره مشغول بالحق (٤) .

واذا بلغك أن عارفاً أطلق بقلوبه فعلاً ، أو أحدث حركة تخرج عن وسع البشر ، مثل ما يقال أن عارفاً استسقى للناس فسقوا ، أو استشفى لهم فشفوا . أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا ، أو دعا لهم

(١) ابن سينا . الاشارات والتنبيهات : ليدن ١٨٩٢ . ص ١٩٨ — ٢٠٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٥ .

(٣) المصدر نفسه . ص ٢٠٥ — ٢٠٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٦ .

فصرف عنهم الوباء أو الطوفان ، أو خضع لبعضهم سبع أو لم يتفر عنه طير ، فتوقف ولا تتعجل ، فان لأمثال هذه أسبابا في أسرار الطبيعة (١) .
وإذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب ، فأصاب متقدما ببشرى أو نذير ، فصدق ولا يتعسر عليك الايمان به ، فان له أيضا أسبابا طبيعية معلومة (٢) . ذلك لأن التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلا ما في حال المنام ، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك في حال اليقظة ، والله في خلقه أسرار وآيات (٣) .

* * *

(د) المجتمع :

ومعلوم أن الانسان لا يستطيع أن يستقل وحده بتدبير شئونه ، ولا بد من أن يشاركة آخرون من بنى جنسه يتعاونون معه ، ويتبادلون المنافع بعوض أو بدون عوض ، والانسان حيوان اجتماعى كما يقال (٤) . وما أحوج هذا التبادل الى عدل يحفظه ، وشرع يفرق بين الحقوق والواجبات ، ويمتاز صاحب هذا الشرع بخصائص عظمى وآيات تدل على أنه لا ينطق عن الهوى ، وإنما يبلغ ما أمره به ربه . ومقتضى الرسالة والتبليغ أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الخبير القدير . وواجبنا أن نعرف ما لنا وما علينا ، فنقتضى ما يوجب العقوبة ، ونستمسك بما يحقق المثوبة . وما فرضت العبادات الا لتذكرنا بالمعبود ، وتحملنا على استكشاف سر الوجود . وفي المحافظة عليها وحسن أدائها ما يعين على توفير أسباب الاستقامة والعدل التى لا بد منها لحياة النوع الانسانى فى الدنيا . وما يؤهل للنعيم المقيم فى الآخرة (٥) .

* * *

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٠٨ : ٢١٩

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٩

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠٩ — ٢١٠

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٠

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٠٠

(هـ) النبوة :

النبوة ضرورة من ضرورات المجتمع ، والنبي بشر منح القدرة على الاتصال بالله والتعبير عن ارادته . فلا يرى رؤيا الا جاءت كخلق الصبح ، ولا يروى خبرا الا وهو تنزيل من حكيم حميد ، « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحى يوحى ، عليه شديد القوى » . وليس بعزيز علينا ان نفسر النبوة تفسيرا عقليا ، لانا وقد استطعنا ان نوضح الاحلام توضيحا علميا ، نستطيع ايضا ان نوضح اى تنبؤ كيفما كان نوعه . ذلك لأن الأحلام ليست شيئا آخر سوى نشاط من الخيلة يصعد بها في حال النوم الى العالم العلوى . فتعرف ما فيه ، وتنبأ بالغيب (١) . وهناك اشخاص عظمتم نفوسهم وقويت مخيلتهم ، فيدركون ما في عالم الغيب في حال اليقظة كما يدركونه أثناء النوم . وهؤلاء هم الأنبياء الواصلون الى مرتبة النور والعرفان (٢) .

والحكمة كل الحكمة في أن يكون النبي بشرا يأكل الطعام ويمشى في الأسواق ، وكل ما في الأمر أن له خصائص تميزه عن الآخرين ، وأهمها قدرته على الاتصال بالله . وعن طريق هذا الاتصال يسن ما يسن من شرائع ، ويدعو الى ما فرض من واجبات ، ويقرر أمر المعاد في الآخرة حيث ينال الطائع ما هو أهل له من نعيم مقيم ، ويلقى العاصي ما يستحقه من عذاب اليم . وسواء أكان المعاد بالجسم أم بالروح فإنه أساس للمسئولية ، ودعامة من دعائم الشرائع السماوية . واذا كان العامة والاهمياء لا يطيب لهم الا اللذائذ الحسية . فان الخاصة انما يعتدون باللذائذ العقلية والروحية (٣) .

(١) المصدر نفسه ، ص ٢١٢

(٢) المصدر نفسه . ص ٢١٤ ، ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة ، القاهرة ١٩٠٨ ، رسالة في اثبات النبوات ، ص ١٣ وما بعدها .

(٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ٤٤٩ — ٥٠٦

ابن سينا العالم

لاحظت منذ زمن أنا عفيفا بابن سينا الفيلسوف أكثر مما عفيفا بابن سينا العالم والطبيب . فشغلت فلسفة ابن سينا الباحثين شرقا وغربا منذ منتصف القرن الماضي ، وعولجت جوانبها المختلفة ، وكشف عن كثير من أصولها العربية والفارسية واللاتينية . ووقفت لجنة ابن سينا بمصر نفسها طوال ثلاثين عاما على اخراج موسوعة ابن سينا الفلسفية الكبرى ، وأعنى بها «كتاب الشفاء» ، وقد ظهرت أجزاءه كلها ، وتنفذ معظمها ، وطلب الى يوما أن أسهم في اخراج «كتاب القانون» ، وكم وددت أن أجد السبيل الى ذلك ، ويؤسفني أنني لم احظ بما أريد .



ولست في حاجة أن أثير الى أن البحث العلمى فى الاسلام قد بدأ منذ عهد مبكر ، فأثيرت فى القرن الأول للهجرة مشاكل وقضايا فقهية وكلامية ، وأخرى لغوية وأدبية . وفى القرون الثلاثة التالية ، توسع هذا البحث ونما وتفرع ، ولم يقف عند العلوم الانسانية ، بل جاوزها الى العلوم الطبيعية والرياضية . ورغب المسلمون حقا فى أن يعرفوا كل شىء ، وأن ينهلوا من كل مورد ، وأن يفيدوا من المراكز الثقافية المجاورة كالألكندرية ، وحران ، وجنديسابور . وبعثوا البعث شرقا وغربا فى طلب المراجع والأصول القيمة ، واستعانوا بالعلماء والمتخصصين ، دون تفرقة بين جنس أو دين ، فأسهم معهم فى البحث العلمى يهود ونصارى ، ومجوس وصابئة . وكان لخلفاء العباسيين شأن كبير فى هذه الحركة العلمية النشيطة الواسعة . وبخاصة المنصور (٧٧٥ م) ، والرشد (٨٠٩ م) والمأمون (٨٣٣ م) فأسست بيوت للحكمة يلتقى فيها المترجمون والدارسون ، وأنشئت معامل للبحث والتجربة ، ومراصد للأفلاك والنجوم .

واتجه العرب أولا نحو العاوم الوثيقة الصلة بحياة الفرد والمجتمع كالطب ، والفلك ، والكيمياء . ولم يلبثوا أن أضلقوا اليها علوم الطبيعة والفسولوجيا ، والحيوان والنبات ، والحساب ، والهندسة ، والموسيقى . تتبعوا في جد تراث البشرية العلمى فى الشرق والغرب ، وعنوا خاصة بدائرة المعارف الاغريقية ، وأضافوا اليها ما أضافوا . وفى وسعنا أن نتحدث عن علوم عربية كما نتحدث عن علوم اغريقية ، وكان للأولى شأنها وصددها فى الثقافات العبرية والسريانية واللاتينية .

وعند القرن الرابع للهجرة بحق العصر الذهبى للدراسات العلمية فى الاسلام ، فما ان فرغ الباحثون من جمع الأصول وترجمة المراجع الأجنبية إبان القرنين الثانى والثالث ، حتى أخذوا يبحثون بأنفسهم ، ويكشفون عن أمور لم يسبقوا اليها . فاستكملت الدراسات الأدبية واللغوية كيانها ، وأثارت الدراسات الكلامية والفقهية ما أثارت من قضايا ومشاكل ، وتكونت فيها مذاهب ومدارس متنافسة . ولم يكن حظ العلوم الطبيعية والرياضية أقل شأنًا ، ويكفى أن نشير الى بعض الأعلام الذين سبقوا ابن سينا أو عاصروه ، وفى مقدمتهم أبو بكر الرازى (٣٢٠ هـ) طبيب الاسلام الأول ، وابن الهيثم (٣٠٠ هـ) أكبر علماء الطبيعة المسلمين . والبيرونى (٤٤٠ هـ) الفلكى الكبير الذى كان له مع ابن سينا أخذ ورد .



فى هذا الجو الصامر بالبحث والدرس نشأ ابن سينا ، ولد فى الثلث الأخير من القرن الرابع (٣٧٠ هـ) ، وعمر الى أخريات العقد الثالث من القرن الخامس . رعى فى أسرة اسماعيلية هيات له أسباب الدرس والتحصيل ، وقد عرف الاسماعيليون بنشاطهم الذاتى خدماتهم للبحث العلمى . فتمكن من العلوم الدينية واللغوية فى سن مبكرة . وما ان بلغ العاشرة من عمره حتى أخذ يتعلم الرياضيات ، من حساب وهندسة ، وأضاف اليهما مواد أخرى . وفى السادسة عشرة اتجه نحو الطب . وجوده كل التجويد . فاستلفت الأنظار ، ودعاه أحد كبار

الأمراء لمعالجته . وكان له ولوع كبير بالقراءة والتحصيل ، وقف عليهما ليله ونهاره ، وما كان ينام الا ساعات قليلة من الليل . ويقرر انه اذا ما بدا قراءة كتاب ، لم يدعه حتى يتمه ، وتكفيه أحيانا النظرة السريعة للحكم على كتاب وما اشتمل عليه . تنوعت معارفه ، واتسعت آفاقه ، واكمل درسه ، وأصبح في سن العشرين حجة في العلوم الطبيعية والرياضية .

وأدع جانباً طبيه ، الذي لفت الانتظار من قديم ، وأدع جانباً أيضاً دراساته الرياضية والفلكية ، وهي جديرة ببحث خاص . واكتفى بأن أقف قليلاً عند بحوثه الكيميائية ، وبعض دراساته الطبيعية ، معولاً في ذلك خاصة على « كتاب الشفاء » . واذا ما استقنينا الطب ، فإنا لا نكاد نجد دراسة علمية شغلت الباحثين في العالم الإسلامي ، قدر ما شغلتهم البحوث الكيميائية طوال ثلاثة قرون متلاحقة ، من الثاني الى نهاية القرن الرابع الهجري . فقاموا بعدة تجارب ، واستخدموا آلات وأدوات مختلفة . وبرغم ما أثير من شكوك حول شخصية جابر بن حيان (١٥٩ هـ) ومؤلفاته ، فإن مدرسته كانت ذات شأن في هذه المرحلة ، وقد ترجم قدر من الرسائل التي تحمل اسمه الى اللغة اللاتينية . وتلاه أبو بكر الرازي الذي يعد بحق المؤسس الثاني للكيمياء العربية ، فقد رسم منهاجاً ، وحدد وسائل البحث فيها ، وعنى بأدوات الوزن والقياس حرصاً على ضبط التجارب العلمية ودقتها .

وفي ظروف كهذه لم يكن بد من أن يعرض ابن سينا للكيمياء ، لا سيما وقد عنى بها معاصر له كبير ، هو أبو الريحان البيروني . وقد خلف لنا ابن سينا رسالة صغيرة ترجمت الى الفارسية واللاتينية ، وهي « الاكسر » التي أنكر مستشرق ألماني خطأ نسبتها اليه . وعلى غرار الرازي قام الشيخ الرئيس بتجارب دقيقة ، ورقض خاصة رفضاً باتاً ما زعمه كيميائيون كثيرون من إمكان تحويل معادن خسيسة الى معادن نفيسة ، كتحويل الحديد الى ذهب مثلاً . وهو يقرر في وضوح أن من الخطأ أن يظن أن المعادن يمكن أن يستخرج بعضها

من بعض ، لأن كل معدن نوع قائم بذاته ، ولا سبيل الى تحويله الى معدن آخر . فابن سينا الكيميائي ينكر علم الصنعة على نحو ما تصوره كيميائيون كثيرون من معاصريه ، وكل الذي يقبله من الكيمياء انما هو اجراء تجارب دقيقة على العناصر المعادن تكشف عن خصائصها ، وتبين مميزاتها ، وما أشبهه في ذلك بالكيميائيين المحدثين . ويلاحظ ان البير الكبير (١٢٨٠ م) وروجريكون (١٢٩٤ م) ، من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين ، قد اخذا بما قال به ابن سينا ، ولعلهما تأثرا به .



اما الدراسات الطبيعية فمتعددة ومتنوعة ، ويكفي ان نشير الى نماذج منها . ففي كتاب « السماء والعالم » ، وهو جزء من طبيعيات « الشفاء » ، ينادى ابن سينا بكروية الأرض ، ويبرهن على هذا بالدليل التقليدي المعروف ، وهو دليل السفينة القادمة من بعد ، والتي يرى أعلاها أولا ، ثم تكتمل صورتها شيئا فشيئا . وانتقلت عن ابن سينا فكرة كروية الأرض الى الفكر المسيحي في القرون الوسطى ، ولعلها فتحت الطريق لأمثال كوبرنيق (١٥٤٥ م) ، وجاليليو (١٦٤٢ م) . وفي جزء آخر من طبيعيات الشفاء ، وهو كتاب « الأفعال والانفعالات » يتحدث ابن سينا عن ملوحة ماء البحر ، ووزنه النوعي ملاحظا انه أثقل من ماء النهر . ويرى أن هذه الملوحة مستمدة من طبقات الأرض التي تجرى فيها البحار ، بدليل انه يمكن تكرير مائها واستخلاص الملح منه . ويضيف أن هناك أماكن في النجف انحسر عنها ماء البحر . وأصبحت ملاحسات واسعة .

وفي كتاب الآثار العلوية دراسات جغرافية تدور حول خط الاستواء ، وخطوط الطول والعرض ، والرياح والسحب ، والرعد والبرق ، وتشير الى ان الرياح تسوق الأمطار ، وتساعد على تكوين الثلج والبرد . وفيه ايضا دراسات جيولوجية تشرح تكوين الصخور والجبال ، وتبين اعراض الزلازل وأسبابها وتمهد لنظرية البراكين التي عرفت في القرن السادس عشر .

ويقف ابن سينا على التبات جزءا خاصا من طبيعيات « الشفاء » ، ويفرق فيه بين المملكة النباتية والمملكة الحيوانية ، ويبين خصائص كل منها . ويعرض لنباتات الصحراء والبلاد الحارة ، الى جانب نباتات المناطق المعتدلة والباردة . وفي رقعة العالم الاسلامى الفسيحة ما اتاح له أن يتحدث عن نباتات لم يعرفها دسكرويس نباتى اليونان الاول . ودراسة النبات وثيقة الصلة بالطب وعلم العقاقير ، فمن جذوره واغصانه وأوراقه ، وحبوبه وثماره استمدت أدوية مختلفة . وقد عرف الطب اليونانى لدى جامعى البذور والحشائش قبل أن يعرف لدى ابقراط . ولم يكن غريبا أن يعرض ابن سينا أيضا لخصائص النبات وفوائده فى كتاب القانون ، وأن يغذى علم العقاقير العربى . ومهد بذلك لمفردات ابن البيطار (١٢٤٨ م) وتذكرة داود الانطاكى (١٥٩٩ م) ، وكان له أيضا صدى فى علم العقاقير اللاتينى .

وحديث ابن سينا عن الحيوان أغزر وأوسع ، فقد وقف عليه جزءا كبيرا هو الجزء الثامن من طبيعيات « الشفاء » ، عول فيه على دراسات أرسطو المفصلة للحيوان ، واضاف اليها ما أضاف . كان يؤمن بالمشاهدة والملاحظة ، فيجمع الوقائع من الهواة والصيادين ، ويسجل ملاحظاته الشخصية على ما صادفه من طيور وحيوانات غريبة بجرجان وخراسان وما وراء النهر . ويربط علم الأحياء بعلم الطبيعة ربطا وثيقا ، فيخضعه لفكرة الصورة والمادة ، ويطبق عليه قوانين التغير والحركة . وعلم الأحياء عنده وثيق الصلة بعلم النفس أيضا ، وهما معا جزءان من الطبيعيات . ويربطه كذلك بالطب ، وفى كتاب « الحيوان » فصول أقرب الى الطب منها الى علم الأحياء ، ونصيب الانسان فيه يزيد دون نزاع على نصيب الحيوانات المختلفة . فيشرح الهيكل العظمى للانسان شرحا مفصلا ، ويعرض جهازه الهضمى والتنفسى عرضا مستفيضًا ، ويعنيه الجهاز التناسلى وعلم الأجنة عند الانسان أكثر مما يعنيه عند الحيوانات الأخرى . ويأخذ بمبدأ الغائية اخذا تاما ، ويرى أن أجزاء الكائن الحى تتضامر على تحقيق أعظم نفع

له ، وأن في الطبيعة دقة وإبداعا يحس بهما من تذوقهما ، وهي لا تخلق شيئا عبثا . وفي عالم الأحياء آيات باهرة تدل على جلال الله وعظمته ، « تبارك الله أحسن الخالقين » . لكل حي ، بل لكل عضو من أعضائه منفعة ، وإن خفيت علينا أحيانا ، ويجهد ابن سينا نفسه في الكشف عن هذه المنافع وتسجيلها . ونحن نعلم أنه من المتفائلين . يذهب الى أنه ليس في الامكان أبدع مما كان ، وإن عالمنا خير عالم ممكن . ويلتقى في هذا مع أرسطو الذي يقرر أن في الطبيعة جمالا لا يقل عن جمال قطع الفن الخالدة . ويلتقى أيضا مع المعتزلة الذين راوا في دراسة الحيوان بابا من أبواب اثبات حكمة الباري وعظمته ، ويلتقى أخيرا مع لينتزر أكبر المتفائلين بين الفلاسفة المحدثين . ويعبر كتاب الحيوان في وضوح عن مدى التقدم العلمي في أوائل القرن الخامس الهجري ، ويشهد بأن الباحثين العرب قد انتهوا الى لغة علمية مستقرة لها دوالها ومصطلحاتها ، وما أشبه هذه المصطلحات بما نستعمله اليوم . وكثيرا ما استوقف اللفظ اليوناني ابن سينا ، وحاول أن يجد له مقابلا عربيا صحيحا ، وإن عز عليه ذلك لم ير غضاضة في الاحتفاظ بالأصل اليوناني ، وقد غذى هذا الكتاب الدراسات البيولوجية في العالم العربي ، وأفاد منه الباحثون المتأخرون ، وعلى رأسهم الدميري (١٤٠٥ م) صاحب كتاب « حياة الحيوان » . وأفادت منه أيضا الدراسات العلمية المبكرة في القرن الثالث عشر الميلادي بباريس واكسفورد ، وكلنا يعلم عناية ألبير الكبير بالتاريخ الطبيعي ، الى حد أنه أعد في بيته متحفا خاصا لبقايا الحيوان ، وكان له بدراسة الأسماك ولوع كبير .



وفي ضوء ما تقدم نستطيع أن نلاحظ أن ابن سينا في دراساته العلمية عرض للكيمياء ، والجغرافية الطبيعية ، والجيولوجيا ، والنبات ، والحيوان ، والفسولوجيا ، وعلم الأحياء ، الى جانب الطب الذي تخصص فيه . وانتهى في ذلك كله الى آراء كان لها وزنها في

حينها ، وأناد منها الفكر المدرسى فى الشرق والغرب ، وكان لها صداها فى عصر النهضة الأوربية والتاريخ الحديث . وبدأ فى هذه الدراسات استمساكه بالملاحظة والتجربة ، ومحاولته وضع قيود وضوابط لهما . وفى كتاب القانون طائفة من تلك القواعد التى مهدت للمنهج التجريبي الحديث ، والتى تذكرنا بأمثال كلود برنار (١٨٧٨ م) بين المعاصرين . وسبق لنا أن لاحظنا أن روجر بيكون بين اللاتين ، كان معجبا بالاعجاب كله بابن سينا ، وجاراه فيما عنى به من التعويل على الملاحظة والتجربة ، ومهدا معاً للمنهج التجريبي الذى أخذ به فرنسيس بيكون بعد ذلك بنحو ثلاثة قرون .

وقد أشرنا الى أن ابن سينا العالم والطبيب لم يدرس بعد الدرس اللائق ، وفى نشر طبيعيات الشفاء ورياضياته مراجع يعتد بها للكشف عن بحوثه وآرائه ، وعليها أن نستكمل ذلك بأحياء ما لا يزال مخطوطا من كتبه العلمية ورسائله . وآن الأوان لأن ينشر كتاب القانون نشرًا علميًا محققًا ، لاسيما ونحن لا نزال نعيش على طبعة روما التى ظهرت فى القرن الخامس عشر الميلادى . والواقع أن تاريخ العلوم الطبيعية والرياضية العربية فى جملته لم يعالج بعد ، اللهم الا تلك الدراسات التى قام بها بعض المستشرقين . وما أوجبنا أن نجمع ما تبقى من مراجع هذه العلوم وأصولها العربية ، ونستكمل ما فقد منها عن طريق ترجماته اللاتينية . ولا شك فى أن المكتبات الغربية أعمر بالكتب العلمية العربية فى ثوبها اللاتينى من مكتباتنا العربية والإسلامية وعلى علمائنا أن يتداركوا هذا النقص ، وأن يكونوا لجائنا متخصصة تضطلع كل واحدة منها بمادة معينة . فتحصر رجالها ، وتقف عند المبرزين منهم . ونجمع كتبهم ورسائلهم ، وتخرجها الى النور . وعلى الجامعيين بخاصة أن يؤدوا هذه الرسالة ، وقد ضرب لهم المرحوم مصطفى نظيف منذ نصف قرن أو يزيد مثلاً رائعاً بالقضاء الضوء على ابن الهيثم عالم الطبيعة الأول فى الاسلام ، ولم يحاك هذا المثل الرائد الا فى حالات قليلة او نادرة .

ابن سينا

بين المشرق والمغرب

يطيب لنا دائما أن نتحدث عن ابن سينا ، والحديث عنه شيق وجذاب . ومنذ أربعين سنة أو يزيد تردد اسمه كثيرا لدى الخاصة ، وربما امتد الى العامة . فقامت حوله دراسات متلاحقة ، واحتفل بذكراه غير مرة . وكان اخواننا الأتراك سباقين الى ذلك ، وهم اول من فكر فيه وعنى به . وحذا حذوهم العرب والایرانيون ، فأقاموا مهرجانين متعاقبين : أولهما في بغداد عام ١٩٥٢ ، وثانيهما في طهران عام ١٩٥٤ . وذلك بمناسبة الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ، على حسب التقويم الهجري . والمهرجانان متصلان ومنكاملان ، مبعثهما واحد وهدفهما مشترك .

وقدر لي أن أكون على صلة وثيقة بهما ، وأن اتابع خطواتهما منذ البداية ، وأن أسهم فيهما أسهما تاما . وحرص العرب والایرانيون على أن يعدوا لهما اعدادا لاثقا ، وقضوا في ذلك بضع سنوات . ويوم أن اكتملت العدة ، وجهت الدعوة شمالا وسينا الى الهيئات والجماعات ، والى بعض الأفراد ممن تخصصوا في درس ابن سينا ، وعنوا بعلمه وفلسفته . وكانت الاستجابة صادقة وشاملة ، فلبى الدعوة نفر من كبار الباحثين في الشرق والغرب ، وأسهموا في توضيح كثير من جوانب الفكر السينوي . وفي وسعنا أن نقرر أن هذين المهرجانين كانا حقا على مستوى الشيخ الرئيس ، وبرهننا على أنه مفكر عالمي كان ولا يزال موضع درس وتقدير . وحرص اليونسكو على أن يفوه به ، وأن يشترك في تخليد ذكراه ومهرجاناته .

ولم يقف هذا التخليد عند العالم الاسلامي ، بل جاوزه الى العالم المسيحي ، واضطلعت به دول وهيئات مختلفة في أوروبا وأمريكا . ولا ازال أنكر الاذاعة الفرنسية التي رحبت بهذه المناسبة ، وقضى قسمها العربي شهرا كاملا في تقديم حديث يومي عن ابن سينا . ولن أنسى ايضا تلك الحفلة الساحرة التي اقيمت في قاعة ريشليو بالسربون بعد

مهرجان طهران بقليل ، وارتفع فيها صوت فرنسا وايران ومصر منوها
بالفيلسوف الكبير . وشاء الفاتيكان نفسه أن يسهم مشكورا في هذا
الاحياء والتخليد ، فاستضاف لمدة عام كامل فيلسوفا مصرية شابا ،
هو المرحوم محمود الخضيرى ، ومكنه من الاطلاع على مكتباته وما اشتملت
عليه من آثار ابن سينا ، سواء أكانت بالعربية أم باللاتينية ، وجانبها
اللاتينى غنى وحافل بالمخطوط والمطبوع .

* * *

وهنا نحن اولاء اليوم أمام ذكرى ألفية ثانية لمولد ابن سينا
على أساس التقويم الميلادى . وقد حمل اليونسكو رايتها ، ودعا
اليها ، ولا يسعنا الا أن نشكره أصدق الشكر باسم تاريخ الفكر
الاتساقى واحيائه . ومن حسن الحظ أن الفيلسوف الاسلامى كليل
بأن يلبي كل دعوة ، ومجال القول فيه ذو سعة . ومنذ عام ١٩٤٨
ونحن نعيش معه ، فقد اضطلعنا باخراج موسوعته الكبرى ، وهى
كتاب الشفاء الذى يشتمل على ٢٣ مجلدا تنصب على المنطق ،
والطبيعيات ، والرياضيات ، والالهيات . وقد أفسحت هذه المجلدات
السبيل لدراسات متصلة فيها تحليل ومقارنة ، ونقد وتعليق .
ولابن سينا مؤافات لا تزال مخطوطة ، وما أحوجها أن يوجه النظر
اليها ، وأخرى نشرت على عجل ، وتتطلب إعادة نظر ، وتحقيقا ونشرا
على أساس علمى دقيق . ومع هذا يجدر بنا أن نلتزم فى التخليد
واحياء الذكرى بتقويم يعينه ، لكى نتفادى التكرار ، وننخر جهودا
نحن فى حاجة اليها ، لاسيما وفى الفكر الاسلامى اعلام شبه منسية ،
وتنقصها هذه الجهود .

* * *

هذا هو ابن سينا فى الفكر المعاصر ، ونود أن نرجع الى اصوله ،
وأن نتابعه فى مسيرة الزمن ، مشيرين أولا الى آثاره فى المشرق .
ونحن نعلم أنه قمة عليا من قمم القرن الخامس الهجرى ، وهو
العصر الذهبى للفكر الاسلامى . فما ان بلغ العشرين حتى اخذ الملوك

والأمراء يتنافسون في دعوته الى حضرتهم ، كى يفيدوا من علمه وفلسفته ، وقضى نحو أربعين سنة متنقلا بين بعض العواصم الاسلامية . ولقد كان غزير العلم ، واسع المعرفة ، ويعد من كبار الموسوعيين في التاريخ ، الى جانب تبحره في الطب والفلسفة . كتب وألف بالعربية والفارسية ، وخلف لنا ثروة فكرية بالغة . نذكر من بينها كتاب الشفاء ، وكتاب الاشارات ، في الفلسفة ، وكتاب القانون في الطب .

وكون مدرسة اتصل سندها من القرن الخامس الى القرن السابع الهجرى ، ومن أشهر رجالها بهمنيار بن المرزبان (٤٠٨ هـ) الذى كان أثرا لدى أستاذه ، نصير الدين الطوسى (٦٧٢ هـ) الذى يعد شيخ أتباع ابن سينا المتأخرين ، وله على الاشارات شرح يعول عليه الباحثون والدارسون حتى اليوم .

وبين المشائين العرب ، يعد ابن سينا الفيلسوف الأول الذى عرف كيف يتأخى مع المدارس الكلامية ، سنية كانت أو شيعية . فأخذ فخر الدين الرازى (١٢٦٩ م) ، وهو الفقيه الكبير والأشعرى المعروف ، بكثير من آرائه ، وحرص هو الآخر على أن يشرح كتاب الاشارات . والايجى (١٢٥٦ م) والتفتازانى (١٢٨٧ م) ، وهما من كبار الأشاعرة المتأخرين يعولان عليه كل التعويل في دراستهما الطبيعية والميتافيزيقية وكتاباهما المشهوران ، المواقف ، والعقائد . يمزجان الكلام بالفلسفة ، وكان لهما شأنهما في الدراسات العقلية بالمعاهد الاسلامية الكبرى . كالأزهر والزيتونة والقرويين ، منذ القرن الثالث عشر الميلادى الى اليوم .

ولم يكن حظ التصوف الاسلامى فى الأخذ عن ابن سينا بأقل من حظ علم الكلام ، لانه كان فى آن واحد فيلسوفا ومتصوفا . ويعرض الفصل الاخير من كتاب الاشارات لقضايا كانت دعامة التصوف الفلسفى فى الاسلام . وحكمة ابن سينا الشرقية غسدت دون نزاع الفلسفة الاشراقية التى قال بها السهروردى المقتول (١١٩١ م) . واستلقت هذه الصلة نظر كثير من الباحثين بين مشاركة ومستشرقين . وابن عربى (١٢٤٠ م) ، وان نحا منحى « وحدة الوجود » ، عول فيها على دعائم سبقه بها

ابن سينا ، وأفاد كثيرا من نظراته الصوفية . وابن سبعين (١٢٧٠ م) ،
وان عارض الشيخ الرئيس ونقده أحيانا ، مدين له بقدر غير قليل
من الآراء والأفكار ، ولا غرابة فهو خاتمة المتصوفة الفلاسفة .

وفي كلمة واحدة يمكننا أن نقرر أن فلسفة ابن سينا كانت الفلسفة
الوحيدة في العالم الاسلامي ، وبخاصة في المشرق ، منذ القرن
السادس الهجري الى القرن الرابع عشر ، برغم حملة الغزالي
(١١١١ م) العنيفة على الفلسفة والفلاسفة . فكانت تدرس في المعاهد
الدينية الكبرى في ثلثيا التصوف وعلم الكلام ، في القرويين ، والزيتونة
بالمغرب ، وفي الجامع الأزهر ، وكبرى مساجد دمشق ، وبغداد ،
واصبهان ، وشiraz بالشرق . ومما يلفت النظر حقا أن الفلسفة
عرفت في هذه المعاهد كيف تتآخى مع التصوف وعلم الكلام ، وفي وسعنا
أن نذهب الى أبعد من ذلك ، فنلاحظ أنا فلمس لدى جمال الدين الأفغاني
(١٨٩٧) ومحمد عبده (١٩٠٥) بعض لمحات من فكر ابن سينا .



وابن سينا الفيلسوف عالم أيضا ، ولعلمه أثره وصداه ، والعلم
والفلسفة مختلطان كل الاختلاط وممتزجان في التاريخ القديم والمتوسط.
ولفيلسوفنا دراسات علمية جدية بالنظر والتأمل ، وقد كشف عنها
بوجه خاص طبيعيات الشفاء ورياضياته . فعرض فيها للجيولوجيا ،
والنبات ، والحيوان ووقف طويلا عند علم النفس . وله في الرياضيات
أبحاث دقيقة ومفصلة : في الحساب ، والهندسة ، والفلك ، والموسيقى ،
وهو في هذا يسمو على أرسطو الذي لم يقف عند الرياضيات طويلا .
وسبق لي أن نوهت ببعض جوانب ابن سينا العلمية ، وأحرص على أن
أقرر أنها لم تقل بعد حظها من البحث والدرس . ويوم أن تدرس في عناية
وسعة ، ستكشف عن أثر ابن سينا في تاريخ العلم العربي بعامة ،
وقد اجتذب هذا التاريخ بعض الباحثين من المستشرقين ولكنه لا يزال
في حاجة الى تخصص أعمق وبحث أشمل .

وابن سينا أخيرا طبيب ، وطبيب عظيم يعد بين كبار الأطباء العالميين ، وكتابه للقانون أحد كتب الطب العالمية . وهو في الطب كأصول اقليدس في الهندسة ، والمجسطى لبطليموس في الفلك ، والطب العربى خاصة مدين له بقسط كبير . وضع في أسلوب واضح وترتيب منسق ، وقدم الطب اليونانى والطب العربى فى صورة كاملة . وقد طفى على الكتب الطبية العربية الأخرى ، وفاز بالصدارة ، وأضحى المرجع الأول للطب العربى طوال عدة قرون ، وكان يدرس فى المعاهد الإسلامية الكبرى منذ القرن الخامس الهجرى حتى أخريات القرن الماضى . وتلمذ عليه أطباء متلاحقون ، فى مقدمتهم ابن النفيس (١٢٨٨ م) الذى اكتشف لأول مرة الدورة الدموية الصغرى . واعترافا بفضل استاذة عليه ، سمي كتابه الهام « موجز القانون » .



ولم يقف اثر ابن سينا عند العربية ، بل جاوزها الى لغات شرقية أخرى ، وسبق لنا أن أشرنا الى أنه ألف بالفارسية ، لغته الأصلية ، كما ألف بالعربية ، وتبذلت مؤلفاته بين مواطنيه الذين حاولوا أن يترجموا الى لغتهم الوطنية مؤلفاته العربية ، وكثيرا ما كتب علماء الفرس بهاتين اللغتين . وعندهم أن ابن سينا هو الطبيب الكبير والفيلسوف الأول ، وبقي طبه وفلسفته يدرسان الى عهد غير بعيد . وكان له أتباع وتلاميذ نذكر من بينهم صدر الدين الشيرازى (١٦٤٢) ، الذى أخذ كثيرا عن ابن سينا ، درسه وعلق عليه ، وكانت شروحه مما يعول عليه .

وعن العربية والفارسية عرف ابن سينا فى اللغتين التركية والكردية ، وكان له بوجه خاص شأن فى اللغة العبرية ، وله فيها أنصار وأتباع . وقد خدمه اليهود درسا وترجمة ، ترجموه لأنفسهم أولا ، ثم عاونوا معاونة صادقة فى نقله الى اللاتينية وفيلسوفهم الكبير ، ابن ميمون (١٢٠٤ م) مدين لابن سينا بقدر دينه لابن رشد (١١٩٨ م) . واستطاعت فلسفة ابن سينا أن تجد طريقها أيضا الى اللغة السريانية فترجم اليها بعض كتبه كالأشارات ، ورسالة الطير ، ويعد

ابن العبري (١٢٨٦ م) ، أحد كبار مفكرى السريان فى القرن الثالث عشر الميلادى ، من تلاميذ ابن سينا المخلصين .



لم يتأخر طويلا عبور ابن سينا الى أوربا ، فلم يكد يمضى على وفاته نحو قرن حتى بدىء فى ترجمته الى اللاتينية . وسعى رجال القرون الوسطى المسيحية الى الحصول على مؤلفاته ، وبخاصة كتاب الشفاء الذى اشرنا اليه من قبل . وقد ترجم على مرحلتين : اولاهما فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى ، والثانية بعد ذلك بنحو مائة عام . بدأ المدرسيون بالمنطق ، فترجموا « ايساغوجى » الذى عد خطأ من صنع أرسطو ، وفصلا من « التحاليل الثانية » . وانتقلوا الى الطبيعيات ، فترجموا منها القسم الأول ، والثانى ، والسادس ، وهو « كتاب النفس » . ثم ترجموا الالهيات بجزئها كاملين . وفى المرحلة الثانية استكملوا اجزاء الطبيعيات . وبتساعل لم لم يعرضوا للرياضيات ؟ وأغلب الظن انها لم تقع تحت بصرهم . ثم ترجموا أخيرا اجزاء من النجاة ، والاشارات ، وبعض الرسائل الصغيرة . واستطاع اللاتين بهذا أن يحصلوا على مراجع مباشرة وكاملة لفلسفة ابن سينا ، اما طبعه فقد ترجموا منه كتاب القانون فى عهد مبكر . وما ان ترجمت هذه المراجع حتى نسخ منها عشرات وعشرات ، تسابق الباحثون للحصول عليها ، وظهرت فى كثير من مدن أوربا ، ومعروف أن تجارة المخطوطات كانت رائجة هناك كل الرواج فى القرن الثالث عشر الميلادى .

وما أشبه حركة الترجمة اللاتينية بحركة الترجمة العربية التى سبقتها بنحو قرنين أو يزيد ، وفيها ضرب من التقليد والمحاكاة . بدىء بها فى القرن العاشر الميلادى ، دون أن تتوفر لها وسائل الجودة والاتقان ، ثم أخذ اللاتين يجودونها الى أن بلغوا بها شأوا لا بأس به فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، وان بقيت ترجمتهم حرفية فى الغالب . ترجموا عن العبرية ، وعن العربية ، واستطاعوا

أيضا أن يترجموا عن اليونانية . وعلى غرار العرب عنوا في ترجمتهم خاصة بالعلم والفلسفة ، ولم تستوقفهم المراجع الأدبية . واستعانوا في البداية ب مترجمين يعرفون لغتين أو أكثر دون تقييد ببلد أو جنسية ، ثم شاء كل بلد أن يكون مترجمين خاصين . فأنشئ في طليطلة مدرسة لتعليم اللغات الأجنبية : العبرية . والعربية ، واليونانية ، وفي هذه المدرسة نشأ الأب ريمون مارتان (القرن ١٣) ، الذي كان على علاقة بالقسيس توما الاكويني (١٢٧٤ م) . وبعد ذلك بقليل رأى ريمون ليل (١٣١٦ م) ضرورة انشاء كرسى للغات الأجنبية في مختلف الجامعات الأوربية .

وكانت طليطلة وبالرم مركزى الترجمة الهامين في القرنين الثانى عشر والثالث عشر . فجدت طليطلة في جمع عدد غير قليل من النصوص العربية ، ونظمت جماعات من المترجمين ، وعلى رأس كل جماعة مترجم يقود العمل ويراجع الترجمة . ومن بين هؤلاء المترجمين نستطيع أن نذكر جيرار الكريمونى (١١٨٧ م) الذى عنى خاصة بترجمة المؤلفات العلمية ، ودومنيك جندساليوس (١١٥٠ م) الذى وقف نفسه على الفلسفة ، وأدخل بعض الفلاسفة العرب في اللاتينية ، ومن بينهم الغزالي (١١١١ م) الذى كان معاصرا له تقريبا .

أما بالرم فقد نشطت فيها حركة الترجمة نشاطا ملحوظا في القرن الثالث عشر تحت رعاية الإمبراطور فردريك الثانى الذى كان على صلة ببعض مفكرى الاسلام ورؤسائه . ودار بينهم وبينه حوار كان من ثماره « الرسائل الصقلية » التى اشتملت على أسئلة أجاب عنها ابن سبعين . وقد جد فردريك بدوره في جمع أكبر عدد ممكن من النصوص العربية . وفي مقدمتها شروح ابن رشد على أرسطو . ودعا الى ترجمتها ، وحاول ما وسعه أن ينشرها في الجامعات الأوربية ، إيمانا منه بما اشتملت عليه الثقافة العربية من درس وبحث . وقاد حركة ترجمة نشيطة وواسعة . ووفق المترجم بارع عرف كيف يترجم وكيف يستحث المترجمين الآخرين . وهو ميشيل اسكوت (١٢٥٥ م) الذى غذى حركة الترجمة في بالرم بغذاء وافر . من بينه شروح ابن رشد التى ترجمت الى اللاتينية . ولم يمض على موت مؤلفها ربع قرن .

وربما ترجم النص الواحد عدة مرات ، وعلى أيدي مترجمين مختلفين . ومن بينهم من لم يتمكن من ترجمته كل التمكن . وقد أطلع روجريكون (١٢٩٤ م) ، الذي كان معجبا بابن سينا ، بمقارنة هذه المترجمات بعضها ببعض . واغلب الظن أنه لم يكن يعرف العربية معرفة تمكنه من هذه المقارنة ، ولعله كان يستعين ببعض المستعربين القريبين منه . وعلى كل حال استطاع هؤلاء المترجمون أن يحتفظوا لنا بنصوص قيمة لم نقف بعد على أصولها العربية .

وعلى هذا عرف الغرب منذ عهد مبكر ابن سينا العالم ، والفيلسوف ، والطبيب . وكان لبعض آرائه العلمية صدى بعيد لدى بعض كبار المفكرين غير المسلمين من رجال القرن الثالث عشر ، وفي مقدمتهم البير الكبير (١٢٤٠ م) وروجريكون . وقد قدرا موقفه حق قدره من تلك القضية الخاطئة التي شاعت في التاريخ القديم والمتوسط لدى بعض الكيميائيين الذين كانوا يزعمون أن في الامكان تحويل المعادن الخسيسة الى معادن نفيسة ، وقد انكر ابن سينا هذا انكارا تاما ، واستطاع أن يصحح مسار البحث الكيميائي ، وأن يمهد لعلم الكيمياء الحديث وقال ابن سينا أيضا ، مع بعض المفكرين السابقين ، بكروية الأرض ، فمهد لأمثال كوبرنيك (١٥٤٣ م) وجاليليو (١٦٤٢ م) . وحاول في الجيولوجيا أن يوضح كيفية تكوين الصخور والجبال . وساعد على وضع نظرية البراكين التي عرفت في القرن السابع عشر . ولم يفت ابن سينا أن يستعين في بحوثه العلمية والطبية بالملاحظة والتجربة ، ويمكن أن يعد بهذا من بنساة المنهج التجريبي . وربما كان ذلك من عوامل القربى بينه وبين روجر بيكون .

وإثر ابن سينا في فلسفة القرون الوسطى المسيحية جد عظيم . فغذى بكتابه المدخل (Isagoge) مشكلة الكليات غذاء تاما ، وهي مشكلة لها وزنها في تاريخ الفلسفة المدرسية المسيحية ، وله تعبيرات تتصل بهذه المشكلة ترجمت حرفية الى اللاتينية ، وهي في « الكثرة » (In Rem) . وقبل الكثرة (Ante Rem) ، وبعد الكثرة (Post Rem) . وكتابه « النفس » صانف نجاحا كبيرا في هذه

الفلسفة ، ولا نكاد نجد كتابا عربيا آخر لقي فيها مثل حظه . وفي هذا الكتاب يعرف ابن سينا النفس ، ويثبت وجودها ، ويبرهن على خلودها ، وكل تلك قضايا تعنى المؤمنين والقائلين بالحساب والعقاب في اليوم الآخر . ومن حججه على وجود النفس برهانه المشهور باسم « برهان الرجل الطائر » الذي حظى بتقدير فائق لدى جماعة « الفرنسيكان » ، وما أشبهه ببرهنة سابقة للقديس أوغسطين (٤٣٠ م) . وهو يبعث أيضا على التفكير في « الكوجيتو » الديكارتي ، وقد ذهب بعض الباحثين الى أنه ليس ببعيد أن يكون ديكارت ، أبو الفلسفة الحديثة ، قد وقف على هذا البرهان في قراءاته اللاتينية . وفي كتاب الالهيات وقف ابن سينا عند قضايا لاهوتية كبرى كأصل العالم ، وذات الباري وصفاته ، وصلته بمخلوقاته ، وكانت الشغل الشاغل لمفكرى القرون الوسطى المسيحيين من فلاسفة ولاهوتيين .



نرى إذن أن ابن سينا قد أثر تأثيرا ملحوظا في تاريخ الفكر المسيحي إبان القرون الوسطى ، فنوه به كبار المفكرين المسيحيين واخذوا عنه ، وعلى رأسهم البير الكبير وجريبيكون اللذان اعتنقا بعض أفكاره وآرائه ، وحاولا أن يقلدا نسق كتاب الشفاء في مؤلفاتهما الموسعة . والقديس توما الاكوينى ، وإن مال نحو ابن رشد نوعا ما ، نلحظ لديه بعض سمات سينية . ودنس اسكوت (١٣٠٨ م) ، رئيس المدرسة الفرنسيسكانية ، كان أميل الى ابن سينا ونظرياته ، وجاراه في ذلك كبار رجال هذه المدرسة . فكان هناك تيار سينوى واضح في الفلسفة المسيحية إبان القرون الوسطى . ولا سبيل لأن نفهم هذه الفلسفة فهما دقيقا إن أغفلنا هذا التيار . وقد وقف جليسون ، وهو شيخ مؤرخى الفلسفة المسيحية المعاصرة ، عنده طويلا ، وسماه « الأوغسطينية السينية » ، وسماه الأب غو « المذهب السينوى اللاتينى » وأوضح ما يلحظ على هذا التيار في القرن الثالث عشر ، واعتمد الفكر الفلسفى المسيحى في هذا القرن بخاصة على رجال ثلاثة يكمل بعضهم بعضا ، وهم أرسطو ، وابن سينا وابن رشد .

ولم يقف اثر ابن سينا في المغرب عند القرون الوسطى ، بل جاوزها الى عصر النهضة والتاريخ الحديث ، وسبق ان اشرنا الى ما يبدو من تلاق بين « الرجل الطائر » عند ابن سينا و « الكوجيتو » الديكارتى ، وعقدت صلات اخرى بين الفيلسوف الاسلامى وباسكال ، واسبينوزا ، وليبنتر ، وفي مهرجان بغداد أطلق عليه اسم « الفكر العالى » الذى لم يقيّد فكره ولا فلسفه بزمان أو مكان معين . وفي هذا المهرجان نفسه أمدنى زميل كريم . هو جب كبير مستشرقى انجلترا المعاصرين ، بحجة مفحمة . فقد أشار الى كشف ثم اخيرا أثناء ترميم مكتبة « بولدين » بأكسفورد . ولوحظ على حوائطها ثلاث صور مجتمعة ، اولها لأرسطو ، وثانيها لأفلاطون ، وتردد الباحثون فى شأن الصورة الثالثة قليلا ، ثم قطعوا بأنها لابن سينا ، وهذا ولاشك حدث له دلالتة . وفي تاريخنا المعاصر لا يزال ابن سينا يشغل الاذهان شرقا وغربا ، فترجم كتبه الى اللغات الحية ، وحرص اليونسكو على أن يشجع على هذه الترجمة ، وتقوم حوله دراسات مختلفة فى الجامعات الاسلامية والمسيحية .

* * *

واكسى طب ابن سينا وكتابه القانون ، بكساء عالمى ، وكان فى مقدمة ما ترجم الى اللاتينية من النصوص العربية ، وعند فى اوربا مرجعا هاما للدراسات الطبية طوال ستة قرون ، من القرن الثانى عشر الى القرن السابع عشر . ويوم أن اكتشف فن الطباعة الحديث نشر فى اوربا بالعربية واللاتينية قبل أن ينشر فى الشرق والعالم الاسلامى ، وقد أعيد نشره فى اوربا غير مرة ، وبلغ عدد طبعاته فى القرن السادس عشر نحو العشرين . ولا غرابة ، فهو كتاب سهل فى أسلوبه ، منسق فى منهجه ، شامل فى موضوعه ، وقل أن يضارعه فى ذلك كتاب طبي آخر فى التاريخ القديم والمتوسط .

* * *

وختاما أود أن أقرر أن ابن سينا كان صنيع عصره وبيئته ،
وكان بحق قمة من قمم الثقافة العربية ، واستطاع أن يحتفظ بمكان
بارز في تاريخ الثقافات العلمية . أدى رسالته في المغرب كما أداها
في المشرق ، أداها في الحاضر كما أداها في الماضي ، وسيذكر دائما
بين من يهيئون للمستقبل . شغل الأذهان في التاريخ المتوسط والحديث ،
ولا يزال يشغلها حتى اليوم ، وهو دون نزاع حلقة هامة في تاريخ
الفكر الانساني .

* * *

مراجع (عربية) :

١ — ابن سينا : المدخل ، من منطق الشفاء ، القاهرة ١٩٥٢

الالهيات ، جزآن ، القاهرة ١٩٦٠ — ١٩٦١

كتاب النفس ، القاهرة ١٩٧٤

٢ — مذكور (ابراهيم) ، مقدمة المدخل ، ١٩٥٢

مقدمة الالهيات ، ١٩٦٠ — ١٩٦٢

مقدمة كتاب النفس ، ١٩٧٤

الفلسفة الاسلامية والنهضة الاوربية ، في اثر العرب في

النهضة الاوربية ، القاهرة ١٩٧٠

مراجع (فرنسية) :

1 — D'Alverny : Les traductions latines d'Ibn Sina Millinaire
d'Avicenne, Le Caire 1952.

2 — De Vaux, Notes et textes sur l'avicennisme latin aux con-
fins du XIIe et et XIIIe siècles Cairo 1934

3 — Gilson (E) Avicenne et le point de départ — de Duns Scot,
— de Duns Scot, Archives 1927
— Les sources Gréco - Arabes de l'augus - tinism avicennis-
ant, Archives A'histoires doctrinales et lithéraires du
boyen Age, IV.

4 — Madkour (I) Duns Scot entre Avicenne et Averroès Oxford
1966.

المأوردى والفلسفة السياسية

فى الإسلام(١)

فى الفكر الإسلامى فلسفة سياسية لها طابعها ومميزاتها ، عولت أساسا على الكتاب والسنة ، وخضعت للواقع والتجربة ، وتأثرت بما عرف فى العالم الإسلامى من نظم وتقاليد أجنبية شرقية أو غربية ، فارسىة أو هندية ، أو يونانية رومانية . وأسهم فى تكوينها الأدباء والمؤرخون ، وتعمق فى درسها الفلاسفة والفقهاء والمتكلمون . وفى وسعنا أن نقرر أن للتجربة العملية بوجه خاص شأنًا كبيرًا فيما ذهب إليه هؤلاء من آراء وأفكار ، وما انتهوا إليه من مبادئ ونظريات ، فقد بلى المسلمون منذ عهد مبكر بنزاع على السلطة أثار ما أثار من خلافات ، وأشعل ما أشعل من حروب خصومات ، وأدى إلى قيام حكومات متعاقبة تقننت فى نظمها ووسائل إدارتها لشئون الدولة . ولم يكن غريبا أن يعنى الشيعة خاصة بالآراء السياسية ، وأن يجعلوها دعامة درسهم وبحثهم . ودفعوا الأطراف الأخرى إلى مجاراتهم والحرص على معارضتهم والرد عليهم ، فنشأ فى العالم الإسلامى فكر سياسى مبكر ، غذى بوسائل مختلفة ، ونما على مر الزمن ، وبلغ أوجه فى القرن الرابع الهجرى ، أو العاشر الميلادى ، الذى عُد بحق العصر الذهبى للثقافة الإسلامية .

وفى هذا القرن نشأ أبو الحسن المأوردى (٣٦٤ — ٤٥٠) ، ونهل من ثقافته المزدهرة . عاش فى مدينتين ثقافيتين كبيرتين أولاهما البصرة التى عرفت بمدارسها النحوية والكلامية ، وكان لها قصب السبق فى الحركة العلمية الإسلامية . وثانيهما بغداد عاصمة الملك والخلافة ، وكعبة الباحثين والعلماء . فجمعت بين الزعامتين السياسية والثقافية . وقد ألع المأوردى بالعلوم الدينية ، وتلمذ لكبار الشيوخ فى عصره ، وأصبح حجة فى الفقه الشافعى . ولعلناه نحو المشكلات السياسية عن

(١) كلمة القيت فى ندوة نظمها كلية الآداب بجامعة عين شمس منذ عشر سنوات بمناسبة الذكرى الالفية لميلاد المأوردى .

طريق دراساته الفقهية ، وفي الفقه الاسلامي أبواب هي أشبه ما يكون بالقانون الدستوري والاداري . هذا الى انه حظى برعاية الخليفة القادر بالله (٣٨١ — ٤٢٢) الذي اختاره قاضي القضاة ، وللقضاء شأن خاص في النظام الاداري للدولة الاسلامية . وكان القضاء اول ممثلي الخليفة في الولايات والاقاليم ، استقن سنتهم عمر بن الخطاب (٥٨١ — ٦٤٤ م) ، وسار على نهجه من جاء بعده من الخلفاء . وتأيدت سلطة القضاء عاما بعد عام ، وتوثقت صلتهم بالشئون العامة ، وأصبح مركز قاضي القضاة من المراكز الرئيسية في الدولة .

وفي بغداد شهد الماوردي فوق هذا صورة من صور النزاع على السلطة ، ونرجح أنها كانت من البواعث التي دفعت الى معالجة القضايا السياسية . فقد كانت الخلافة على عهد ، في مهب الريح ، يجتذبها البويهيون من جانب ، ويعدو عليها السلجوقيون من جانب آخر ، وأصبح الخليفة ولا سلطان له ، واستطاع السلجوقيون آخر الأمر أن يستقلوا بالسلطان ، ولم يتركوا للخليفة الا اللقب وشيئا من السلطة الروحية . رأى الماوردي هذا كله ، وعاش فيه وتأثر به . وكان هواه دون نزاع مع الخليفة ، وود لو استطاع أن يعاونه على البقاء والمعتدين ، وما كان يملك الا أن يكتب ويؤلف ، وقد فعل .



وللماوردي كتب كثيرة ، ويدور معظمها حول القانون والسياسة ، فعرض «لوزارة والوزراء» و «لنصيحة الملوك» ، و «سياسة الحكم» ، و «ادب الدنيا والدين» ، ووقف طويلا عند «الأحكام السلطانية» . ولم تجمع مؤلفاته بعد جمعا شاملا ، ولا يزال قدر منها مخطوطا ، وفي مقدمتها كتاب «الأحكام السلطانية» ، الذي تنبه اليه المستشرقون منذ أواخريات القرن الماضي ، وترجم الى الفرنسية عام ١٩٠٠ ، ولكنه لم ينل حظه تماما من الدرس والبحث . والواقع أن الماوردي الفقيه اعرف في العالم العربي من الماوردي عالم السياسة ، مع ان له في مضمارها مكانة لا يبذه فيها كثيرون .

وفي حديثه عن الوزارة يقسمها قسمين : وزارة تفويض ، ووزارة تنفيذ ، ويبين شرائط كل منهما وأوضاعه ، ويفصل القول في تدبير الأموال ، ويطلب الوزراء بالعناية بجمعها ، والدقة والحذر في صرفها . ويوجه الى وزير القرن العاشر الميلادي ملاحظات لا يزال وزير القرن العشرين في حاجة ماسة اليها . فيقول له : « انت سائس ومسوس ، تسوس رعيتك ، وتنقاد لطاعة ملكك أو خليفتك ، فتجمع بين سطوة المطاع وانقياد المطيع . ولو تم التوازن بين هذين الطرفين ، لانتظم الملك واستقر أمر الرعية » . ويخاطبه أيضا قائلا : « بيدك تدبير مملكة صلاحها واجب عليك وفسادها منسوب اليك تؤاخذ على الاساءة ، ولا يعتد باحسانك ، لأنك مطالب به ، وعند التقصير لا يكفى الاعتذار ولا حسن المقال ، لأن لسان الفعال أنطق من لسان المقال » . وكأنما يكتب بلغة العصر ، حين يقول : « أيها الوزير انك لن تستكثر محبيك الا بالعدل والاحسان ، ولن تنقصهم بمثل الجور والاساءة ، فالعدل استثمار دائم ، والجور استئصال مستمر . والعدل مطلوب في الأموال والأقوال على السواء ، والعدل في الأموال ان يأخذها الوزير بحق ، وان يعطيها لمستحق ، فهو سفير مؤتمن ، وكفيل مرتهن ، عليه العزم ، ولغيره الغنم . وعدله في الأقوال الا يخاطب العالم بلغة الجاهل ، وان يقف في الحمد والذم على قدر الاحسان والاساءة . وأعلم أيها الوزير انك تبشر تدبير ملك له أس ، وأسسه الدين والشرع ، وعلى نظام هو الحق والعدل ، فاجعل الدين قائداك والحق رائدك » .

وفي كتاب « الاحكام السلطانية » دراسات سياسية وقانونية مستفيضة ومتنوعة ، فيها الوان من الفقه والقانون . ويقع في عشرين بابا ، تنصب أربعة منها على الفقه الدستوري ، وثلاثة على القوانين الاداري ، وثلاثة على القانون الدولي العام والخاص ، وستة على المالية العامة ، وأربعة على اداء الفرائض من صلاة وحج ، وزكاة ، واقامة الحدود على مرتكبي الجرائم من قتل وسرقة . ويعول في ذلك كله على التجربة العملية . وعلى ما أخذ به فقهاء الاسلام من قبل .

وكان طبيعيا أن يعنى الماوردى بنظرية الإمامة أو الخلافة ، لأنها أساس الحكم والسياسة . والإمامة عنده ضرورة لازمة ، أو ان شئت بلغة المتكلمين واجبة بالشرع أو بالعقل على خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة . هي لازمة ، لأنه لا يصلح الناس فوضى . وتتعدد باختيار أهل الحل والعقد لمن توفر فيه شرط العدل ، وكان قرشى النسب . ويؤكد الماوردى فكرة الاختيار ردا على نظرة الشيعة القائلة بالوصاية ، ويتحدث طويلا عن أهل الحل والعقد ، وهم أهل الشورى ، ويجرى على لسانهم ما يساوى نظرية العقد السياسى الحديثة ، وان كان يضعفها مسلما بأنه يكفى فيها واحد يتولى الحل والعقد ، وأغلب ظنى أن هذا فرض من الفروض النظرية التى أولع بها بعض الفقهاء . ويبرهن بأسهاب على شرط النسب القرشى ، وكأما كان يحس بالمعارضة المحيطة به التى لا تسلم بهذا الشرط . ولا يسلم بما سلم به غيره من جواز قيام إمامين معا فى بلد واحد ، وقد أدرك آثار ذلك الواضحة فيما صنع اليويهيون والسلجوقيون ، ولا يتحمس لما أجازة الفقهاء من انعقاد الإمامة بعهد من أب لابنه ، أو من أخ لأخيه ، مما يتعارض مع مبدأ الاختيار وسلطة أهل الحل والعقد . ويؤثر الماوردى هنا الصمت ، وهو أضعف الإيمان ، ومعروف أن لهذا العهد سوابق كثيرة فى الاسلام ، ولا يتردد خليفة أن استطاع فى أن يأخذ به . وليس بلانزم أن تعرف الأمة جمعاء الإمام بنسبه وأسمه ، كما زعم الزيدية ، لا سيما وهو خليفة الله فى أرضه ، وقد أرسل محمد صلى الله عليه وسلم الى الناس كافة ، ونظرة الزيدية هنا قاصرة ولاشك .

ويحاول الماوردى أن يحدد واجبات الإمام العينية والذنيوية ، وهى واجبات هامة وخطيرة . ويحرص على أن يباشرها الإمام بنفسه ، لأن التفويض والتوكيل غير مأمونين ، ولا يبعد أن يغش المفوض أو يخون .

وتسقط إمامة الإمام ان جرح وثبت أنه ارتكب منكرا ، أو ان ضعف عقله ، أو فقد أهلية التصرف . ويظهر أن الماوردى لا يفكر حق الرعية فى رفض طاعة الإمام الفاجر ، ولكنه مع هذا لا يستسيغ العزل القسرى ، ويعصده من فعل البغاة . واذا ما أسر الإمام لم يبق

محل لامأته . والاستيلاء على السلطة بالغدر والقوة ينكره الماوردي ، ويمقت الآراء والفتاوى التي تبرره ، وكثيرا ما تسابق في تقديمها بعض القانونيين والفقهاء .

هذا هو رئيس الدولة في تعيينه وسلطاته وواجباته ، وفي عجزه عن القيام بأداء رسالته ، على نحو ما صوره الماوردي . وهي صورة مستمدة في أغلبها من الواقع ، وقائمة على أساس من الفقه والتشريع ، ولا غرابة فمؤلفها فقيه قبل أن يكون سياسيا ونستطيع أن نقرر أنها صورة اسلامية اساسا ، وإن اشتملت على عناصر أجنبية . ويلمح فيها فوق هذا جذورا لبعض النظريات السياسية المعاصرة ، كنظرية الحق المقدس ، ونظرية العقد السياسي .

ويتابع الماوردي نظم الحكم المختلفة من وزارة ، وامارة ، وولاية ، فيحللها ويبين شروطها واطرافها . والوزير ، ان احسن اختياره ، سند كبير لرئيس الدولة ، يشد أزره ، وينوب عنه في تصريف الأمور . وقد سبق لموسى عليه السلام أن سأل ربه أن يمنحه وزيرا « هارون أخى ، أشدد به أزرى ، وأشركه فى أمرى » . وكتب المأمون فى اختيار وزير : « انى لمست لأمرى رجلا جامعاً لخصال الخير ، ذا عفة فى خلائقه ، واستقامة فى طرائقه ، واحكمته التجارب » . والوزارة نظام قديم فى الاسلام ، ومن الوزراء من كان قدوة فى قوله وعمله ، أشار فسدد الراى ، ونفذ فأحكم التنفيذ .

والخليفة ان يقلد أميرا على اقليم أو بلد بصفة عامة ودائمة ، أو فى مهمة خاصة ولمدة معينة . وقد يمنحه سلطة مطلقة فيحل محله فى الاقليم الذى أمره عليه ، أو يحصر سلطاته فى دائرة محدودة . والامارات كثيرة ، والأمراء متعددون ، ولكل أمير مهمته ، فهناك امارة الاستيلاء على اقليم بالقوة ، وامارة الجهاد لمقاتلة الأعداء ، ولكل أمير حقوق وعليه واجبات ، وعين الخليفة الصالح يقظة تقف بهذه الحقوق عندما ينبغى ، وتؤكد من أداء هذه الواجبات على وجهها .

والولايات متعددة ايضا ، كولاية القضاء ، وولاية المظالم ، وولاية الصدقات . ولكل وال شروطه ومؤهلاته ، وصلاحياته واختصاصاته . وينبغي ان تحدد هذه الشروط دون تساهل فيها ، وان يتبين هذه الاختصاصات دون تجاوز لها أو عدوان عليها . وفي الوسع ان ينشأ في كل ولاية دواوين وادارات تتابع العمل عن قرب ، وتدير دفعة الحكم .

* * *

وتلتزم هذه النظم قبل كل شيء تعاليم الاسلام ومبادئ الاخلاق ، فهي نظم دينية أخلاقية ، تقوم على الحق والعدل ، وهي ايضا نظم عملية تعنى بحاجات الناس ومتطلبات الحياة ، فتواجهها في صدق ، وتحاول ان تحققها على اكمل وجه . وهي اخيرا نظم اجتماعية تأخذ بالراى والمشورة ، وتسلم بحقوق الشعب وسلطانه ، وتؤمن بالتغير والتطور ، وتدعو لأن يلبس لكل حال لبوسها . وما أجدرها ان تدرس في عمق ، وان تعرف في تفصيل ، وان تقارن بما يشابهها من النظم الحديثة . ونأمل في هذه الذكرى الالفية ان تخرج سياسة الماوردى الى عالم النور ، وأن تضع هذا الفكر الاسلامى في مكانه اللائق به .

البيرونى مصدر هام من مصادر الفلسفة الهندية

للهند فكر فلسفى قديم ، معاصر الفكر اليونانى ، بل ربما كان سابقا عليه ، وله صلة وثيقة بالفكر الشرقى القديم بين بابل و آشورى ، صينى أو فارسى . الا ان مصادره القديمة والمباشرة قليلة ، ولا تخلو من غموض وتعقيد ، وللخرافة والأسطورة فيها نصيب ملحوظ . ويعنى الباحث أن يضيف اليه ما يرفع اللبس ويزيل الغموض ، واستطاع البيرونى (١٠٤٨ م) أن يسهم فى ذلك اسهاما له شأنه . فقد قدر له أن يشترك فى حملة الفزنويين على الهند فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى ، وأن يتردد عليها غير مرة ، وأن يقيم فيها زمنا ، وأن يتعلم السنسكريتية لغة العلم والفلسفة . قصدها فى سن النضج والكمال بعد أن جاوز الخمسين ، فأكملت ثقافته ، واتسعت آفاقه . وأخذ يبحث ويدرس فى عمق ونزاهة ، يرى ويسمع ، يلاحظ ويسجل ، يقرأ ويكتب ، يحلل ويقارن . وكانت لديه من قبل معلومات عن الثقافة الهندية ، التى انتقلت الى العالم الاسلامى مباشرة أو عن طريق غير مباشر (١) . وبدا له أن يتأكد منها ويحققها ، أن يغذيها وينميها . ولم يتردد فى أن ينقل من السنسكريتية الى العربية كتابين يصوران الفكر الهندى فى بعض جوانبه ، وهما كتاب « باتنجل » أو « جوكاسوشرا » ، وكتاب « سانك » ، وقد كشف ماسنيون عن ترجمة الكتاب الأول بين مخطوطات استانبول ، ولم نقف بعد على ترجمة الثانى .

ولم يقتنع البيرونى بهذا ، بل حرص على أن يضع كتابا مستقلا من كتبه الهامة القيمة عن الهند وثقافته ، وهو « تحقيق ما للهند من مقولة

(١) ارتبطت الثقافة الهندية بالثقافة الفارسية فى الاسلام ارتباطا وثيقا ، وعنى المسلمون بالبحث مباشرة عن علوم الهند وفلسفتها بعد أن امتدت فتوحهم اليها . وبدأت هذه العناية واضحة منذ القرن الثانى للهجرة ، ولعل أبا جعفر المنصور من أول من وجه النظر اليها بدعوته الى ترجمة بعض الكتب الهندية . وكان للثقافة الهندية بوجه عام وزن لدى كثير من مفكرى الاسلام ، وعددها بين الثقافات العالمية القديمة الكبرى .

مقبولة في العقل أو مرذولة » الذي اشتهر بين المستشرقين باسم The india (١) . ويعد من أوثق المصادر في تاريخ الثقافة الهندية ، فيه تاريخ وجغرافيا ، وصف لعادات وتقاليد ، أدب ولغة ، دين وفلسفة ، علم وفن . وينصب قسطنطين كير منه بوجه خاص على الفلك والتنجيم . والبيروني الفارسي المولد والنشأة يحب العربية ويستمسك بها ، ويعدها لغة العلم الوحيدة في العالم الإسلامي لعصره . ويعارض بذلك معاصره الفردوسي (١٠٢٠ م) الشاعر الفارسي الكبير صاحب « الشهنامة » الذي غلبت عليه نزعة فارسية واضحة دفعته الى أن يتجنب الألفاظ العربية في ملحمته ، وكأما كان يريد أن يحل الفارسية محل العربية في العلم والأدب . ويعكس هذا لا نكاد نعرف للبيروني شيئاً كتبه بالفارسية ، وما نسب اليه منها مشكوك فيه . ولغته سهلة واضحة تسمو أحياناً الى مستوى رفيع ، وإن لم تخل من ركاقة ، يحاول ما استطاع أن يشرح الأفكار العلمية بأسلوب دقيق مركز ، ولا يرفض الألفاظ المعربة إن كانت أبلغ في الدلالة . ونزاهته العلمية محل تقدير ، ينشد الحقيقة في غير ما تحيز ولا تعصب . ويكفيه أنه ، وهو العالم المسلم ، يكتب عن البراهمة والبوذية في صدق وإمانة ، محاولاً أن يدفع عنهما ما الحق بهما من شبه ، ويكشف عن انحراف بعض مؤرخي الهند السابقين مما لاء للحكام والولاة . ولدراساته المتخصصة في العلوم الطبيعية والرياضية شأن في منهجه ، فهو مولع بالمشاهدة والملاحظة ، يبحث عن الوقائع ويحرص الحرص كله على تمحيصها وتسجيلها . يجتهد ما وسعه في الوصول الى المصادر الأولى ، ولا يقنع بالسماع ، ويردد العبارة المشهورة : « ليس الخبر كالعيان » (١) . يحكم عقله فيما يسمع ويرى ، فيرفض الأقاصيص والخرافات . يختار الأدق والأوثق ، وإن كان في عرضه للديانات الهندية يؤثر المنهج الوضعي على المنهج النقدي . يقارن

(١) نشره لأول مرة في ليزج سخاو Sachau عام ١٨٧٨ ، وأعيد نشره دون إضافة بحيدر آباد عام ١٩٥٨ . وترجمه سخاو الى الإنجليزية عام ١٨٧٩ ، ولا يزال النص العربي في حاجة الى تحقيق ، والى ترجمة أدق واكمل . وعساه يدخل في مشروع احياء كتب البيروني الذي قرره أخيراً مؤتمر طهران (سبتمبر ١٩٧٣) .

(٢) البيروني ، تحقيق ، حيدر آباد ١٩٥٨ ، ص ١

ويوازن ، فربط الثقافة الهندية بالثقافتين العربية واليونانية ، وعدد من الأمثلة الرائعة في عصره لربط الثقافات العالمية بعضها ببعض . والبيروني الرياضي معنى أيضا بالتنسيق والترتيب ، والحصص والتبويب ، لا يكاد يعرض لبحث إلا ويحضر نقطه ، ويحدد موضوعاته ، ويرتب أبوابه . وللغة الأرقام وزن خاص في نظره ، يلجأ إليها ويستعين بها ما أمكن ، وكأنما يريد أن يعبر عن كل شيء بالرقم ، حتى في الدراسات الاجتماعية والانسانية .



ويعنينا هنا أن نقف قليلا عند الفكر الفلسفي الهندي على نحو ماسوره ، معولين خاصة على كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » . والبيروني عالم أولا ، ولا يبدو عليه أنه عد نفسه بين الفلاسفة . وان خالطهم واتصل بهم . وقد عاصر ابن سينا (١٠٣٧ م) ، شيخ فلاسفة المشرق ، وعرفه ورأسله ، وكان بينهما أخذ ورد ، الا أن هذا كان أقرب الى العلوم الطبيعية منه الى الميتافيزيقيا والفلسفة الخالصة . وهو أيضا موسوعي يحب أن يعرف كل شيء ، وأن يستوعب المعلومات الانسانية على اختلافها . وقف على الفكر الفلسفي الاسلامي في مدارسه المخلفة بين المشائين العرب والمتكلمين والمتصوفة ، كما وقف على ما امد اليه من فكر فلسفي يوناني أو شرقي ، وتوافرت له بذلك ثقافة فلسفية لا بأس بها ، وان لم تخل من شيء من الخلط . وهو أخيرا مؤرخ ، ومؤرخ محقق ودقيق . وهو دون نزاع من كبار مؤرخي الثقافة في العصور الوسطى والتاريخ القديم ، وكتابه : « الآثار الباقية » وتحقيق ما للهند من مقولة « خير شاهد على ذلك . ويحرص البيروني المؤرخ على أن يرد الرأي الى صاحبه ، وان يعزو القول الى قائله . ويجري على قلمه أسماء نفر من مفكري اليونان قل أن يرد ذكرهم عند الباحثين الاسلاميين الآخرين ، وأغلبهم من السابقين لسقراط (٣٩٩ ق.م) ، أمثال هوميروس (٨٤٠ ق.م) . وسولون (٥٥٨ ق.م) . وطاليس (٥٤٦ ق.م) وفيثاغورس (٤٩٧ ق.م) ، وهيراقليطس (٤٧٥ ق.م) ، وانبادوقليس (٤٢٣ ق.م) . وادع جانباً ديمقريطس (٣٦١ ق.م) معاصر سقراط ،

وافلاطون (٣٤٧ ق.م) وأرسطو (٣٢٢ ق.م) ، وجالينوس (١٠٢ م) ،
والاسكندر الأفروديسي (القرن الثالث الميلادي) ، فقد ورد فكرهم لدى
كثيرين . ويشير البيروني الى مفكرين يونانيين آخرين ممن ينسب فكرهم ،
وهما أقريطون (القرن الرابع قبل الميلاد) تلميذ سقراط ، وديوجانس
الكلبي (٣٢٧ ق.م) . ومن بين رجال مدرسة الاسكندرية يستشهد خاصة
بفيلون (٥٤ م) ، وفروفيوريوس (٣٠٥ م) ، وبرقليس (٤٨٥ م) ويحيى
النحوي (القرن السادس الميلادي) .

والمفكر الفلسفي الهندي في أساسه لاهوتي ، يدور حول فكرة الألوهية
وما يتصل بها . بدأ أولا بالقول بالتعدد على نحو ما لوحظ في ثقافات أخرى
قديمة ، شرقية أو غربية ، وجعل لكل شيء في الطبيعة الها ، وعلى هذا
قامت «الفيدية» . ثم انتهى الى القول بالتوحيد ، فجمع الآلهة في اله صدر
عنه الكون كله ، ويسمى بـ «براهما» لأنه الموجود ، ولا موجود في
الحقيقة سواه ، و « فشينو » لأنه الحافظ ، و « شيفا » لأنه المهلك ،
وعلى هذا قامت « البراهمانية » . والموجودات المدركة بالحس ليست
الا صورا واوهاما . او بعبارة أخرى ليست الا مجرد مظاهر « لبراهما » ،
وهنا تصل « البراهمانية » الى صورة من صور مذهب وحدة الوجود .
وترى أن العالم شر ، وتدعو الى التطهر والتخلص منه ، وأقصد الناس
على ذلك البراهمة ، وهم في قمة الهرم الطائفي الذي قالت به هذه
العقيدة . فهي تمتاز بميزتين أساسيتين : التشاؤم الذي يستلزم الطهر
والتضحية ، ونظام الطوائف المحكم الذي يقسم المجتمع الى طبقات منعزلة
ومتفاوتة في المرتبة ، وكأثما شاء كهنة هذه الديانة أن تكون لهم
السيادة باطراد . وما البوذية الا امتداد للبراهمانية ، وإن عارضتها ،
قالت معها ان « الوجود شر والم » ، وعلى الحكيم ان ينزع من قلبه كل
رغبة فيه . وأخذت برياضات غاية في الشدة ، وأخذت كل شهوة ،
ونفرت من الدنيا ، وجعلت الفناء التام أو « النرفانا » هدف الانسان
الأسمي . فهي متشائمة تشاؤم البراهمانية ، ولكنها تقول بالمساواة التامة ،
وتنكر نظام الطبقات . وهناك مدارس هندية أخرى غلبت عليها
الفرقة العقلية كمدرسة « كابيلا » المعاصرة لافلاطون والتي كانت

تفرق مثله بين الجسم والنفس تفرقة تامة ، ومدرسة « كائدا » التى قالت بأن الأجسام مكونة من ذرات شبيهة بذرات ديمقريطس ، ومدرسة «جوتاما» التى نحت منحى منطقيا ، وحاولت أن تؤلف نظرية فى الاستدلال .

ويظهر أن البيرونى لم يكن بصدد أن يؤرخ للديانات والفرق الهندية ، وما أكثرها ، وأن يبين نشأتها ويتتبع تطورها . وإنما شاء أن يصور النحلة السائدة فى عصره ، وهى البراهمانية التى كانت فى نظره قطب المذاهب كلها(١) . ولا يكاد يصرح باسم فرقة أخرى الا السمنية التى عرفت فى العالم الاسلامى بأفكارها للنبوات ، والتى تخاصم البراهمة وتعارضهم ، وإن التقت معهم فى بعض آرائهم ، ولعلها كانت الى المانوية اقرب(٢) وفى حديثه عن البراهمانية يفصل القول فى طقوسها وعاداتها وطبقاتها ، ويعرض للعوامل التى أثرت فيها ، فيشير الى أن لها صلة بالفكر اليونانى والفكر الفارسى ، وبالزرادشتية بوجه خاص ، ويربط بعض آرائها بما يشابهها لدى مفكرى اليونان(٣) . ويبين أن كهنتها يحرصون على الاحتفاظ بعرقهم ودمهم ، فلا يختلطون بطبقة أخرى . ولا يتزوجون الا من طبقتهم . ويلتزمون بمسلك خاص فى مأكلكم وملبسهم ، فلا يأكلون الا مرتين ظهرا وعشاء ، ويحرمون على أنفسهم لحم البقر (٤) . ويأخذون بزى خاص فيشدون الزنار منذ الصغر ، ويتميزون بالثوب الأحمر ، ويطيّلون شعورهم ويدهنونها(٥) . ويرون أنهم نقاوة الجنس وخيرة الانس ، لأنهم يصدرون عن أسمى ما فى براهما نفسه(٦) . وينبغى أن يكونوا واقرى العقل ، ساكنى القلب . صادقى الحكمة ، يؤثرون العدل . ويقبلون على العبادة(٧) . ودونهم الطبقات الأخرى . من نبلاء وجنود ، وفلاحين ، وأصحاب حرف ، ويسوق البيرونى الأساطير المتصلة بهذه الطبقات ، ويميز بعضها من بعض ، دون نقد أو تعليق(٨) .

-
- (١) البيرونى ، تحقيق . ص ١٢٩
 - (٢) المصدر السابق ، ص ١٥٠ . ٩٥
 - (٣) المصدر السابق . ص ١٥٠ . ٩٥
 - (٤) المصدر السابق ص ٥٦
 - (٥) المصدر السابق ص ٥٢ . ٥٥
 - (٦) المصدر السابق ص ٧٦
 - (٧) المصدر السابق ص ٧٧
 - (٨) المصدر السابق ، ص ٧٧ — ٧٩

ولم يفت البيرونى ان يعرض لآرائهم ونظرياتهم ، ونحب أن نقق عند ثلاث منها ، وهى : فكرة الألوهية ، الموجودات العقلية والحسية والخلاص .

(١) فكرة الألوهية :

يرى البراهمة أن الاله واحد أزلى من غير ابتداء ولا انتهاء ، مختار فى فعله ، قادر حكيم ، حى محيى ، لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شىء (١) ، خير محض . عال علواً تاماً فى القدر لا فى المكان ، عالم بذاته سرمداً ، لأن العلم الطارىء يستلزم جهلاً سابقاً وهو محال ، فعله سابق على الزمان ، ومختلف كل الاختلاف عن علم العلماء والحكماء (٢) . هو متكلم أيضاً لأن كل من كان عالماً كان متكلماً لا محالة ، وقد كلم الأوائل على انحاء شتى ع فمنهم من أوحى اليه ، فغال بالفكر ما أفاض عليه . وهو وان غاب عن الحس . عقلتة النفس . واحاطت بصفاته الفكرة ، وهذه هى العبادة الخالصة . وبالمواظبة عليها تنال السعادة (٣) .

وعناية الاله شاملة . ليست مقصورة على طبقة دون أخرى ، بل تعم الطبقات جميعها . غير أن الناس يذكرونه عادة وقت حاجتهم ، فان تحققت غفلوا عنه وفعله مباشر أو بالواسطة ، والقوى الفاعلة من نفس ومادة مردها اليه (٤) . تلك هى عقيدة الخواص ، أما العوام فيذهبون الى التشبيه والتجسيم ، شأنهم فى ذلك شأن العوام فى الملل الأخرى ، بل فى الاسلام الذى نهى عن ذلك وحرمه (٥) .

يبدو من هذا ان البيرونى يعد البراهمة بين القائلين بالتوحيد ، وقد اشرنا من قبل فعلاً الى أنهم جمعوا الآلهة فى اله واحد ، هو « براهما » . ولكن هذه الوجدانية ليست خالصة ولا مطلقة ، بل مشربة بالتعدد . ذلك لأن الهم يسمى « براهما » من حيث هو موجود ،

(١) المصدر السابق . ص ٢٠

(٢) المصدر السابق ، ص ٢١

(٣) المصدر السابق ، ص ٢١

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٢

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٣ ، ٢١

« وفشنو » من حيث هو حافظ ، و « سيفا » من حيث هو مهلك . هذا الى أنه يختلط بالعالم الذى أوجده ، كان فى البدء واحدا لا ثانى له ، ثم أحس رغبة فى التكثر فخلق النور ، وعن النور خلق الماء ، وعن الماء خلقت الأرض (١) ، وهذا كما قدمنا ضرب من الصدور الذى سيقول به افلوطين (٢٧٠ م) ، فوحدانية البراهمة تنتهى الى شىء أقرب الى وحدانية الوجود . ويخيل إلينا أن البيرونى تأثر بالدراسات الكلامية الإسلامية فى تصويره لفكرة الألوهية عند البراهمة ، وإن كان يميل على مصادر هندية ، وبخاصة على كتابى « باتنجل » و « سائك » اللذين أشرنا إليهما من قبل . ويكفى أن نشير الى حديثه عن صفتى الكلام والعلم الإلهى وربط أحدهما بالآخرى ، وقد أثارت صفة الكلام ما أثارت من أخذ ورد فى الفكر الإسلامى .

(ب) الموجودات العقلية والحسية :

عقد لها البيرونى فى كتابه : « تحقيق ما للهند من مقولة » فصلا خاصا ، حرص فيه على أن يربط الآراء الهندية بأشباهها لدى اليونان والمسلمين ، أو لدى اليهود والمسيحيين ، وهنا تبدو ثقافته الواسعة واحاطته الشاملة ، ولاحظ أن الفكر الهندى كالفكر اليونانى مر بأدوار متلاحقة ، بدأ حسييا ، ثم سما الى العقلى والمجرد . حتى الآلهة أنفسهم صوروا فى البداية تصويرا ماديا . ولا يزال العوام يأخذون بشىء من ذلك (٢) . وعنده أن البرهمة هم الذين توسعوا فى النزعة العقلية والروحانية ، وردوا كل شىء الى قوة عليا استمدوا منها المعانى والكليات على اختلافها . كالنار والنور . والماء والأرض . وتدخل فيها الصورة ، والهيولى . والنفس البشرية . والعناصر الرئيسية ، والحواس المدركة ، والارادة المتصرفة . ويصعدون بهذه الكليات الى خمس وعشرين . ويرون أن المعارف كلها مقصورة عليها ، وأنه ينبغى أن تعرف بالتفصيل والتحديد والنقسيم معرفة برهان وإيقان ، لا دراسة باللسان . وقيل : « أعرفها . ثم ألزم أى دين شئت » فسان عقبك النجاة (٣) .

(١) المصدر السابق . ص ٣٠

(٢) المصدر السابق . ص ٢٤ . ١٢٩

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٤

ونتساءل هل معنى ذلك أن البراهمة يقولون بمثالية انطولوجية شبيهة بمثالية أفلاطون التي تذهب الى أن العالم الحسى مجرد صور واشباح لعالم المثل . فالأشياء والأمور المحسوسة عندهم ليست الا ضربا من الصور والأوهام ، وليس لها وجود حقيقى . لم يحاول البيرونى أن يسمى ذلك مثالية ، وان كان فى كلامه ما يؤذن بها ، وقد قلنا من قبل أنه مؤرخ ، ولم يدع قط أنه كان فيلسوفا . والمثالية البراهمانية من الأمور المقررة ، وقد توسع فيها بوذا (٥ ق.م .) ، برغم معارضته للبراهمة ، ولاننسى أنه كان براهمانيا فى النشأة . وقد قال بمثالية ابستمولوجية شبيهة بمثالية كانط الذى عد الظواهر مجرد تصورات لا أشياء فى ذاتها ، ولم يسلم الا بالعقل وقوانينه ، أما بوذا فقد غلا فى مثاليته ، وأنكر الذات المدركة نفسها ، والظواهر الوجدانية عنده مستقلة بنفسها تظهر وتتلاشى دون أن تعتمد على ذات تحس وتفكر وتعقل ، فالكون كله ليس الا سلسلة من الظواهر التى يتعاقب بعضها فى اثر بعض .

(ج) الخلاص :

« العالم شر كله » . تلك فكرة عرفت فى الهند من قديم ، وأخذ بها البراهمة والبوذية على السواء ، ولا ندرى بالدقة أهى أصيلة أم مستوردة . والمهم أنها كانت شبه عقيدة آمن بها العامة والخاصة ، ورتبوا فى ضوءها سلوكهم وتصرفاتهم ، وبنوا عليها نظرتهم الى الحياة ، « والمحيط بأحوال الدنيا يعلم أن خيرها شر وراحتها مستحيلة » (١) . وعندهم أن هذا الشر باد فى كثرة العالم وتغيره ، ففى كثرته تعارض وتناقض . وفى تغيره زوال وتحول ، والثابت الأزلى خير دائما . ويسردون كثيرا من الوقائع والظواهر المثبتة للشر . فالبراهمة متشائمون تشاؤم بعض المحدثين ، أمثال شوينهور (١٨٦٠ م) ، ولكن نشاؤهم أفسح مجالا واشد خطرا ، ذلك لأنه لا يقف عند فرد ، ولا عند فلسفة خاصة . بل يمتد الى الشعب ويفرض نفسه على السلوك العام ، وفكرة الخلاص الهندية مرتبطة به كل الارتباط .

وما دام العالم شرا فلا بد لنا أن نتخلص منه ، وسبيل ذلك رياضيات وقريات ، والرياضيات عندهم أسهى من القرايين . والرياضيات

(١) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة .

نفسها درجات ، أذناها الزهد والتقشف . والزهد ضرورة حتمية ينبغي أن يلتزمها الناس جميعا صفارا كانوا أو كبارا . وفوق الزهد العلم والمعرفة اللذان يملآن النفس طمأنينة ويخلصانها من ارتباطها بالعالم لجهلها ، وإذا ما علمت وعرفت أحاطت بالأشياء أحاطة تحديد كلى ناف للشكوك ، وتحققت أن ما كانت تظنه خيرا ولذة هو شر وشدة (١) . ولا تكفى المعرفة السطحية ، بل لابد من النظر والتأمل الذى يخلصنا من شخصيتنا الظاهرة ، وينفذ بنا الى الأعماق ، منخرج من الحال الطبيعية الى حال غير طبيعية . وهذا ما سمى من قديم «اليوجا» التى ليست فى حقيقتها مجرد حركات بدنية ، بل تنظيم للفكر واستيلاء على النفس بصرفها عن شهواتها ، يوجهها نحو الحقيقة الثابتة ، نحو « براهما » ، وينتهى بنا الى الفناء التام ، أو « النرقانا » ولم نعثر على لفظ « اليوجا » فيما كتب البيرونى ، ولكنه عبر عن مدلولها ، فقال : « طريق الخلاص التعويد على قبض الحواس من خارج الى داخل » (٢) ، فلا يشتغل ذهن الا « براهما » (٣) .

والفناء التام أو « النرفانا » هو السعادة الحقة ، والا بقيت النفس حائرة تنتقل من بدن الى بدن ، كما يستبدل ثوب بثوب آخر ، أو كما ينتقل فلك من برج الى برج آخر . وقد قيل : كل مولود ميت ، وكل ميت عائد (٤) . وهذا هو التناسخ الذى عرف به الفكر الهندي . ويلاحظ البيرونى أنه اذا كانت الشهادة شعار الاسلام ، والتثليث علامة النصرانية . والاسباب علامة اليهودية ، فان التناسخ علامة الفحل الهندية (٥) . والايمان بالتناسخ مدعاة للاقدام ، وباعث على الشجاعة وبذل النفس فى سبيل الحق والواجب . والنفس فى الحقيقة ، برغم ظاهرة الموت ، أبدية الوجود تتردد بين الأبدان (٦) . وهى فى تردها تنتقل على

(١) المصدر السابق . ص ٥١ — ٥٢

(٢) المصدر السابق . ص ٥٨

(٣) المصدر السابق

(٤) المصدر السابق . ص ٤٠

(٥) المصدر السابق . ص ٥١ — ٥٢

(٦) المصدر السابق ، ص ٣٩

حسب ظروفها ، فان زاد شقاؤها انتقلت من بدن انسان الى بدن حيوان او نبات ، وتستمر في هذه الرحلات المتلاحقة الى أن تطهر وتسمو الى مستوى الفناء التام (١) .

وفكرة الخلاص على هذا التصوير ليست مجرد طقس ديني أو عبادة بدنية ، بل هي فلسفة ترمي الى الانتقاذ والنجاة ، وتعتمد على مناجاة النفس ، والنظر والتأمل . وقد وقف البيروني عندها طويلا ، وعرض فيها نصوصا مختلفة (٢) . ولاحظ بحق أن لها أشباها ونظائر في التصوف الاسلامي ، وحكى عن الثبلي (٩٤٥ م) قوله : « اخلع الكل تصل اليها بالكلية » ، وعن البسطامي (٨٧٤ م) أنه قال : « اني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت الى ذاتي ، فاذا انا هو » (٣) .

* * *

اشرنا من قبل الى أن في كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة » الواناشتي من الثقافة الهندية ، ولم نعالج الا واحدا منها ، وفي حدود ضيقة . وكم نود أن يدرس هذا الكتاب في تفصيل وعناية ، وأن تقارن الحقائق التي وردت فيه بما أسفر عنه البحث الحديث في تاريخ الثقافة الهندية . ولهذه الثقافة وشائج بالثقافات القديمة والحديثة ، وصلاتها بالثقافة الاسلامية قوية وواضحة ، ان في العلم والأدب ، أو في الفلسفة والتصوف . واستلفتت هذه الصلات انظار مؤرخي الفكر الاسلامي من قديم ، وفي مقدمتهم ابن النديم في « الفهرست » ، والشهرستاني في « الملل والنحل » (٤) . وعاد اليها الباحثون المعاصرون من زوايا مختلفة ، فعرضوا لنظرية الجوهر الفرد الاسلامية وما لها من نظائر في الفكر الهندي ، وللتصوف الاسلامي ، ووجوه الشبه بينه وبين التصوف الهندي . ووقفوا عند فكرة افكار النبوات وما لها من اصول لدى بعض النحل الهندية ، وفي مؤلفات البيروني ما يلقي أضواء كاشفة على امثال هذه الدراسات .

(١) المصدر السابق ، ص ٤٥ ، ٥٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥١ ، ٦٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٦٦ — ٦٧ .

(٤) ابن النديم ، الفهرست ، القاهرة ، ص ٤٨٤ .

الشهرستاني ، الملل والنحل ، لندن ١٨٤٦ ص ٤٤٤ — ٤٥٦ .

موسى بن ميمون (١)

هزة وصل بين الفكر العربى والفكر اللاتينى

موسى بن ميمون فيلسوف الأندلس ومصر فى القرن الثانى عشر الميلادى، وشيخ حكماء بنى اسرائيل فى التاريخ المتوسط . ولد بقرطبة فى الثلاثين من مارس عام ١١٣٥ ، وتوفى بالقاهرة عام ١٢٠٤ . تنقل بين مراكش وفلسطين ، وقضى بمصر قسطا غير قليل من حياته ، عاش فيها سبعا وثلاثين سنة قضاها كلها فى الدرس والبحث والنطبيب والعلاج ، فكان يدرس الفلسفة لاطلاب والباحثين ، ويطب للمرضى والبؤساء ، واصبح طبيب صلاح الدين . ورأس الطائفة اليهودية ، وشغل كرسى الحاخام . وهو بهذا تلميذ المدرسة العربية ، ووليد الحياة الفكرية الاسلامية . ولا اهل على ذلك من كتابه « دلالة الحائرين » الذى يعكس فى دقة وتفصيل صورة صادقة للحياة الفكرية فى الاسلام .



ولسنا هنا بصدد بيان الصلة بين فلسفة ابن ميمون والفلسفة الاسلامية ، فقد عرضنا لذلك فى بحث طويل نشر باللغة الفرنسية منذ عهد غير بعيد (٢) . وقد اثبتنا فيه ببراھين لا تدع مجالا للشك ان ما سمي فى القرون الوسطى فلسفة يهودية انما هو امتداد طبيعى للفلسفة الاسلامية ، وابن ميمون . دون نزاع . هو المثل الاول لتلك الفلسفة اليهودية . ويعيننا فى هذه المناسبة ان نوجه النظر الى نقطة لم تعالج بعد العلاج الكافى ، وهى اثر ابن ميمون فى نشر الفلسفة الاسلامية فى العالم الغربى . والواقع ان مفكرى اليهود فى القرون الوسطى لم يقتنعوا باعتناق آراء مفكرى الاسلام ونظرياتهم . بل حرصوا على ترجمة كثير من رسائلهم وكتبهم الى العبرية . وكانت العبرية حين ذاك

(١) نشر هذا البحث فى العدد ٩١ من مجلة الرسالة — أبريل ١٩٣٥ . بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة ليلاد موسى بن ميمون .

(٢) Madkour, La Place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris 1935.

القنطرة التي يعبر منها الى اللغة اللاتينية . فوصلوا الشرق بالغرب ، وربطوا مراحل الثقافة الانسانية بعضها ببعض . وهناك رسائل وكتب علمية او فلسفية فكتنا اصولها العربية ، ولم يبق منها الا ترجمتها العبرية او اللاتينية . ويكفي ان نشر الى شروح ابن رشد على كتب أرسطو ، وهي مكتملة في العبرية واللاتينية ، اما اصولها العربية فلا يزال ينقصنا منها قدر غير قليل . وبوجه عام يمكننا ان نقرر ان نفرا من مفكرى اليهود الذين تتلمذوا على العالم العربى انتقلوا الى اوربا ، وانتشروا في عواصمها الكبرى ، واصبحوا همزة وصل بين الفكر الاسلامى والفكر اللاتينى في القرون الوسطى المسيحية .

ولم يكن ابن ميمون ناقلا او مترجما ، ولكن كتابه « دلالة الحائرين » ادى في هذا المضمار رسالة كبرى . فكان من اول ما ترجم الى اللاتينية في ميدان الفلسفة والعلوم الدينية . واذا كنا لا نستطيع ان نحدد بدقة تاريخ اول ترجمة له ، فان في وسعنا ان نقرر انها كانت سابقة على منتصف القرن الثالث عشر الميلادى ، وكان الكتاب كله موضع تقدير من كبار مفكرى هذا القرن . ولا ادل على ذلك من أن البير الكبير ، والقديس توما الاكوينى يرددان اسم ابن ميمون ويأخذان عنه . ويشير الاسكندر الهالبسى وجيوم الأوفرينى الى كتاب « دلالة الحائرين » ويعتزان به (١) . وباختصار لم يكذ يترجم هذا الكتاب الى اللاتينية ، حتى اقبل عليه كبار مفكرى المسيحيين في القرن الثالث عشر ، وأفادوا منه ما وسعهم ، وكان عمدتهم في تعرف بعض النظريات الاسلامية الهامة ، ولعله اول مؤلف عرف فيه اللاتين الفكر الاسلامى . وفي سبقه هذا ما حبه الى الفلاسفة المسيحيين ، وجعله يطنى احيانا على مؤلفات بعض كبار الفلاسفة الاسلاميين كالفارابى . فاستطاع ابن ميمون بفضل كتابه « دلالة الحائرين » ان يمكن لدراسة الفلسفة الاسلامية في المدارس المسيحية عن طريق موثوق به ولا يخشى خطره .

وينبغى أن تضيف الى هذا ان ابن ميمون لم يكن مجرد جامع

(١) Gilson, Archives d'histoire doct et Lit-du moyen-âge, Paris 1935, P. 18 en bas.

ومحصل ، بل كان نلقدا وصاحب رأى ، وفى نقده ما عزز مركزه ، ووجه
الانظار اليه . فقد عرض بالنقد لنظرية الجوهر الفرد التى قال
بها بعض المتكلمين ، ولم يقرهم على ما ذهبوا اليه فى مشكلة صفات
البارى التى قد تتعارض مع فكرة التوحيد . وفى وسعنا أن نقرر أن
كتاب « دلالة الحائرين » هو المصدر الوحيد الذى عرف منه اللاتين
نظرية الجوهر الفرد الاسلامية . وقد راق نقد ابن ميمون لهذه النظرية
لدى بعض كبار مفكرى المسيحيين ، وعلى رأسهم توما الاكوينى الذى ردد
كثيرا مما قال به ابن ميمون ، ولم يفته أن يعترف بذلك (١) . فاختص كتاب
« دلالة الحائرين » بنقل قضايا اسلامية الى المدارس المسيحية ، وكان
له صدى فيها .

ولم يقف أثر هذا الكتاب عند القرون الوسطى ، بل امتدت الى
التاريخ الحديث . فنجد لدى اسبينوزا وليبنتر آراء عظيمة الشبه
بآراء فلاسفة الاسلام ، ونرجح كل الترجيح انهما استمداها من كتاب
« دلالة الحائرين » ، وقد وقفنا عليه وافادا منه . وسبق لنا أن
لاحظنا أن نظرية النبوة التى قال بها اسبينوزا شبيهة كل الشبه بما قال به
الفارابى من قبل (٢) . ومشكلة العناية التى قال بها ليبنتر لا تختلف كثيرا
عما قال به ابن سينا ، ولنا فى ذلك دراسة تحت النشر . ولم يبق اليوم
مجال للشك فى أن الفكر الانسانى سلسلة متصلة الحلقات ، ولا ضرر فى
أن يأخذ لاحقه عن سابقه . ومن المسلم به اليوم أن الشك الديكارتى
له بذور فى الفكر الوسيط لدى المسلمين والمسيحيين على السواء . هذا هو
كتاب « دلالة الحائرين » الذى وضع بلفسة الاسلام ، وفوق ارضه وتحت
سمائه ، ثم نقل الى اللاتينية ، فكان موضع تقدير مفكرى الغرب منذ
القرن الثالث عشر الى اليوم .

St Thomas, Contra gentiles, L 111, Ch. LXV, Gilson, (١)
Archives, 1, P. 20.

Madkour, Op. Cit., P. 206—209. (٢)

بلرم مركز من مراكز الثقافة العربية (١)

تعد هذه المدينة مثالا من أمثلة تلاقي الحضارات وأخذ بعضها عن بعض ، أسسها الفينيقيون قديما ، ثم استولى عليها القرطاجنيون والرومان ، وخضعت في التاريخ المتوسط للعرب والنورمانديين . ولسنا هنا بصدد هذا التاريخ الطويل ، وهدفنا أن نقف عند حلقة واحدة من حلقاته ، وهي العهد العربي النورماندي . وهو عهد متصل متكامل ، قام على أساس من الحضارة العربية التي أعجب بها النورمانديون ، وأولعوا بها ولوعا ظاهرا . عمرت نحو أربعة قرون ، ساد العرب فيها طوال قرنين ونصف تقريبا ، وحكم النورمانديون المدة الباقية ، إذا أضفنا اليهم فردريك الثاني (١٢٥٠ م) الذي يعد نورمانديا الى حد ما ، فأمه نورماندية ، وولد في بلرم ، واتخذها عاصمة لملكه . ولن نقف طويلا عند الاحداث السياسية ، ويعيننا أن نقدم صورة عن الحياة الثقافية .

١ - الفتح العربي :

في أوائل القرن التاسع الميلادي ، استقر رأي بنى الأغلب ، أمراء القيروان ، على غزو صقلية . وأرسلوا اليها جملة تضم شعوبا اسلامية مختلفة ، من عرب وفرس ، ورجال من شمال افريقيا وبلاد الأندلس ، وعلى رأسها الفقيه المالكي الكبير أسد بن الفرات (٢١٢ هـ = ٨٢٨ م) . وبعد ثلاثة سنوات استطاعت هذه الحملة أن تستولى على بلرم (٨٣١ م) التي أصبحت مدينة الفانحين المفضلة ، ففيها نزلوا أولا ، ومنها أرسلوا جيوشهم لاستكمال فتح الجزيرة . استولوا عليها بعد أن خربها البيزنطيون ، فعمروها وحصنوها . وأضحت عاصمة ملكهم ، وكثرا ما أطلق اسمها على الجزيرة كلها . رحل اليها عدد وافر من الأقطار الاسلامية ، الى جانب من كان فيها من البيزنطيين والرومانيين وزراع الأرض الأرقاء . وليس أدل على منزلتها من أن سكانها بلغوا ثلثمائة ألف نسمة ، وهذا ، ولا شك ، عدد كبير لمدينة من مدن القرون الوسطى ، وفي جزيرة مثل صقلية .

(١) كلمة وضعت بالفرنسية باسم ندوة لثقافة حوض البحر الأبيض المتوسط ببلرم منذ عشرين عاما .

واستطاع هذا المجتمع الزاخر الذى ضم أجناسا وثقافات مختلفة أن يكون وحدة تنهض بصقلية جميعها . لسنا فى حاجة أن نشير الى أن عددا غير قليل من سكان الجزيرة المسيحيين قد اعتنق الاسلام ، وبخاصة جماعة الأرقاء . ولكنا اذا استثنينا الخمسين سنة الأولى للفتح الاسلامى ، استطعنا أن نقرر أن صقلية حظيت باستقرار وتسامح دينى ملحوظ ، ولاسيما تحت حكم الكليبيين الذى دام نحو قرن تقريبا (٩٤٥ — ٤٢ — ١ م ، وفاز بقسط كبير من الاستقلال عن الدولة الفاطمية التى كانت تخضع لها الجزيرة . وقد مهد هذا التسامح للنورمانديين أن ينعموا فيما بعد بتعايش سلمى نادر الوقوع فى أوربا القرون الوسطى بين عقيدتين مختلفتين .

٢ — الحياة الثقافية :

لم يكن غريبا أن يرأس حملة صقلية ، كما اشرنا من قبل ، عالم جليل ، فتلك كانت سنة المسلمين فى فتوحاتهم ، يستصحبون فيها دائما شيوخا واساتذة يعلمون الناس اصول الدين . ثم لا يلبث هؤلاء الشيوخ أن ينشئوا فى البلاد المفتوحة نفسها تلاميذ واتباعا يضطلعون بالعبء معهم ، ويحملون رسالة الثقافة الاسلامية بعدهم ، وهناك امر آخر نحب أن نوجه النظر اليه ، وهو أن هذه الثقافة لم تكن وقفا على بلد او مدينة بعينها ، بل أسهمت فيها بلاد ومدن مختلفة . فكان هناك تبادل ثقافى متصل بين المدن والأقطار الاسلامية ، يتزاور العلماء ويرجلون من بلد الى آخر ، وان عزت عليهم الرحلة تبادلوا الكتب والرسائل . وقد ترسل بعوث اسلامية فى طلب العلم على نحو ما نصنع اليوم ، وكان الازهر والزيتونة مقصد كثيرين .

ونخطىء ان زعمنا أن الثقافة العربية من صنع بلد وحده ، بل أسهمت فيها البلاد الاسلامية على اختلافها ، وتضافر المشرق والمغرب على تغذيتها والنهوض بها . ولاشك فى أن للمدينة ودمشق وبغداد والقاهرة . والقىروان وقرطبة شأننا فى اقامة صرحها وتشيد بنياتها . الى جانب مدن أخرى فارسية وتركية . وربما انفردت بعض المدن بجوانب خاصة ، ولكنها تلتقى جميعا على هدف واحد وغاية مشتركة .

وقد سارت بلرم في الطريق الذي سارت فيه المدن الإسلامية الأخرى ، بدأت تأخذ عن غيرها ، ثم ما لبثت أن كونت رجالها من باحثين وعلماء . تعلمت على أيدي الشيوخ الوافدين ، وتعددت فيها أماكن الدرس من مساجد ومدارس ، والمسجد كان ولا يزال مصلى ومدرسة لعامة المسلمين . ويذهب ابن حوقل (٣٦٦ = ٩٧٧) الذي عاش في بلرم نحو عامين إلى أنه كان فيها نحو ٢٠٠ مسجد ، إلى جانب الجامع الكبير ، وكأنما شاء كل حي أن يكون له مصلاه الخاص . ويذهب أيضا إلى أنه كان فيها نحو ٣٠٠ مدرس يعلمون الشباب ، ويخطون يقسط من الاحترام والتقدير . نشاط تعليمي استلقت النظر ، واجتذب إليه شيوخا وعلماء مسلمين من خارج صقلية ، وفي هذه البيئة نشأ الأدباء والعلماء الصقليون . وفي وسعنا أن نقرر أن بلرم أصبحت في القرن الخامس الهجري مركزا ثقافيا عربيا هاما ، يمكن أن يقرن بالقاهرة وقرطبة ، وأخذ يغذي الأقطار الإسلامية كما سبق لها أن غنته ، وعد بين مراكز الثقافة الأوربية الكبرى ، وكان همزة وصل بين الشرق والغرب .

ولم يكتب بعد في تفصيل التاريخ الثقافي لهذه المدينة الإسلامية ، ويمكن أن نلاحظ أنه كان يدرس فيها علوم اللغة والأدب ، والفلسفة والتصوف ، والطب والنبات ، والفلك والهندسة . وثبغ فيها شعراء وأدباء ولغويون ، واشتغل بالطب والفلسفة آخرون . ومن بين هؤلاء من امتد صيته إلى ما وراء الجزيرة ، ويكفي أن نشير إلى رجلين اثنين من رجال القرن الخامس الهجري . كانا صقليين منشأ ، وردد اسمهما في العالم العربي جميعه ، وهما عبد الحق (٦٥ = ١٠٧٣) وابن القطاع (٥١٥ = ١١٢١) . فأما الأول فأكبر فقيه صقلي أخذ عنه تلاميذ كثيرون ، وعرف في العالم الإسلامي جميعه ، وله أتباع في المشرق والمغرب ، ويتحدث عنه معاصره امام الحرمين (٧٧ = ١٠٨٥) ، أستاذ الغزالي ، في اعجاب وتقدير . أما الثاني فمن أسرة اشتهرت بالعلم والدراسة ، وكان اماما من أئمة النحو واللغة . قضى في شمال افريقيا وبلاد الأندلس زمنا ، ثم رحل إلى مصر ، وكون حوله مدرسة كبيرة .

٣ — التعاون النورماندى العربى :

استولى النورمانديون على بلرم فى عام ١٠٧٢ م ، ثم خضعت لهم الجزيرة كلها بعد ذلك بعشرين عاما . ومن غريب الصدف أن الغزو النورماندى تم فى ظروف شبيهة بتلك التى تم فيها الفتح العربى ، فبالأمس اختلفت بيزنطيو الجزيرة فيما بينهم ، واستعدى أمير منهم على خصمه بنى الأغلب الذين كانوا يقيمون فى الشاطئ المقابل ، وكانت الغلبة للمسلمين . واليوم يعيد التاريخ نفسه ، ويدعو رئيس مسلم النورمانديين لينصروه على اخوانه فى الدين ، وكانت النتيجة فوز الناصرين لا المستنصرين . غير أن النورمانديين بعد أن تم لهم الاستيلاء على الجزيرة حرصوا على اكتساب ثقة المسلمين وتأييدهم ، لأنهم كانوا أكثر عددا وارسخ فى الحضارة قدما . هذا الى أنهم كانوا مهددين خارجيا من جوانب مختلفة ، وقوتهم فى ان يطمئنوا الى الجبهة الداخلية . ومن حسن حظهم أنهم رزقوا أربعة ملوك عرفوا بالسماحة وسعة الأفق ، فحققوا تعاوننا صادقا بين العرب والنورمانديين ، وأسبغوا على صقلية جوا من التسامح الدينى فى عصر الحروب الصليبية .

وتحت ظل الحكم الاسلامى حلت العربية محل اليونانية اللاتينية ، وأخذ سكان الجزيرة جميعا يتعلمونها ، وينطقون بها ، وان وقعوا فى لحن فاحش . ليس بغريب ان يفشو اللحن فى بيئة مختلطة كصقلية ، وقد لفت هذا نظر كثيرين من رجاله وباحثين . وكتبوا فيه الكتب والرسائل . ويكفى ان نشير الى ابن مكي . وهو لغوى من بلرم فى القرن الثمانى عشر الميلادى ، وقد وضع كتابا بعنوان : « تثقيف اللسان » ، الذى عنى صديقنا المستشرق الابطالى الأستاذ رتستانوا بنشره ، وللعنوان وحده دلالة ومغزاه . وما ان انتقل الحكم الى النورمانديين حتى استعادت اليونانية واللاتينية مكانتهما . وأخذ بعض المسلمين فى تعلمها ، كما تعلم بعض النورمانديين العربية . وما كان لرجل مثقف فى هذه البيئة ان يقتنع بلغة واحدة ، فكانت الثقافة فى الجزيرة ثنائية تقوم على أساس من العربية واللاتينية ، وقد تضم اليهما اليونانية . وفى هذا ما مهد لحركة ترجمة واسعة فى بلرم بلغت قممتها فى عهد فردريك الثانى .

وقد أدرك النورمانديون ما في الثقافة العربية من كنوز ، فبحثوا عنها ، وشجع الملوك أنفسهم على اقتناء الكتب النفيسة . وأولعوا عامة بالعالم والفلسفة ، وعنى روجر الثانى (١١٥٤ م) خاصة ، أو روجار كما سماه العرب ، بالجغرافيا عناية كبيرة . وكانما حبيبه فيها جغرافى عربى معاصر كبير هو الإدريسي (٥٦١ = ١١٦٦) صاحب « نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق » ، الذى كان له عنده حظوة كبرى ، وفاز منه باحترام وتقدير عظيمين . وقد هيا له شتى الأسباب لوضع مؤلف يعد من أكبر المؤلفات الجغرافية فى القرون الوسطى ، فجمع له الكتب الجغرافية العربية الهامة التى وضعت من قبل ، وأعد له وسائل الرسم والتخطيط . وكان الإدريسي نفسه رساما ماهرا ، قدم فى كتابه ٧١ خريطة . ويظهر انه لم يكن يقنع بما كتبه الرحالة والجغرافيون السابقون ، وشاء أن يزور الأماكن ويرى بعينه ، وقام بعدة أسفار فى أفريقيا وأوربا ليدرس دراسة ميدانية على الطبيعة نفسها . واستعان بطائفة من الشباب الذين رحلوا هم أيضا الى بلاد مختلفة ، ورسوموا مصورات كاشفة . وبعد عمل دائب طوال ١٥ عاما أخرج الإدريسي كتابه الذى أهده لروجر ، وسماه « الروجارى » . وقد عرف هذا الكتاب فى أوربا منذ القرن السادس عشر ، ونأسف لأن أصله العربى لا يزال مخطوطا حتى اليوم ويسعدنا أن محققا كبيرا وعالما جليلا هو الأستاذ محمد بهجة الأثرى يضطلع اليوم بإخراجه ، ونأمل أن نرى قريبا ثمار جهوده الصادقة .

وعنى به أيضا جماعة من المستشرقين الإيطاليين ، وأخرجوا فعلا بعض أجزائه . ولم يكن خليفته روجر الثانى أقل منه حماسا للتعاون النورماندى العربى ، فكان جيوم الثانى (١١٨٩ م) ، أو غليام كما سماه العرب ، يتكلم العربية ، ويجمع حوله طائفة من علماء الاسلام . وقد قضى ابن جبير (١٢١٧ م) ، الرحالة الشهير ، فى عهده نحو ثلاثة أشهر بصقلية ، لمس روح التسامح والتعاون بين الحاكمين والمحكومين . وفى هذا العهد بدأت حركة ترجمة من العربية واليونانية الى اللاتينية ، واغلب الظن أن النورمانديين اتجهوا نحو اليونانية تحت تأثير المترجمات العربية السابقة . وقد أسهم بعض أفراد الأسرة المالكة فى هذه الحركة ،

ونذكر من بينهم بوجه خاص الأمير أوجين الذى كان يعرف اللاتينية واليونانية والعربية . واستطاع أن يترجم من العربية الى اللاتينية كتاب البصريات لبطليموس وكتاب « كليلة ودمنة » المعروف .

٤ — حركة الترجمة الكبرى :

ولد فردريك الثانى فى صقلية من أم نورماندية ، وقدر له أن يتخذ بلرم قاعداً للكه ، فكان بذلك همزة وصل بين الشرق والغرب . ويقال أنه تعلم العربية فى صباه ، ورعى على أيدى قاض مسلم لا ندرى حتى الآن من هو . وفى هذا كله ما وقفه على الحضارة الإسلامية ، ودفعه الى حبها والاعجاب بها ، وكان يعدها نموذجاً يحتذى . ويرغم اشتراكه فى الحروب الصليبية ، كان على صلة ببعض أمراء المسلمين وعلمائهم . وقد كشف « أمرى » منذ قرن أو يزيد عن « الرسائل الصقلية » التى تبودلت بينه وبين ابن سبعين (١٢٧٠) الفيلسوف الصوفى المعاصر ، وفيها طائفة من الأسئلة الفلسفية الدقيقة التى تعبر عن روح العصر فى أوربا وتفكيره ، ورغب الامبراطور أن يتولى الفيلسوف المسلم الاجابة عنها ، وقد فعل . حقا أن فردريك قد انتهى بأن حمل المسلمين على الهجرة من صقلية ، ولكنه نشر ثقافتهم فى العالم الغربى ووجه الأنظار اليها . وقد لا يكون ثمة أمير أوربى فى القرون الوسطى خدم هذه الثقافة مثله ، واحبها حبه .

ومع اتساع افقه وغزارة معارفه ، كان مولعاً بوجه خاص بالرياضيات والعلوم الطبيعية ، فكان يناقش بعض العضلات الرياضية مع ليونار البيزى ، اكبر رياضى أوربى فى القرن الثالث عشر . ومن المرجح أن ليونار هذا وقف على الرياضيات العربية ، فقد قضى زمناً فى سوريا ومصر وبلاد الأندلس — ولفت الفلك العربى أنظار فردريك الثانى ، الى حد أنه طلب الى الكامل (١٢٣٨ م) ملك مصر أن يبعث اليه ببعض الفلكيين . وكان حريصاً على جمع كتب الطبيعة وعلوم الأحياء العربية ، واستطاع أن يحصل على مكتبة ابن رشد (١١٩٨ م) كلها من مؤلفات وشروح لأرسطو ، ولما يمض ربيع قرن على وفاة الفيلسوف العربى .

وبعد أن توفرت لديه هذه الثروة العلمية ، دفع حركة الترجمة في بلرم دفعة قوية ، وأصبحت بلرم مركزا هاما من مراكز النقل من العربية الى اللاتينية . وفي تحرره ما كان يتردد في ترجمة الكتب المختلفة ، برغم معارضة الكنيسة له ، ولعله في خصومته للبابا كان يريد أن يعد حامل لواء العلم والمعرفة . وما كان يفتن بالترجمة ، بل كان يرغب في نشر مترجماته في الأوساط الثقافية الأوروبية ، وكانت جامعة نابلي بوجه خاص في نظره المقر المختار لدراسة العلم والفلسفة العربية ، ومعهد تخريج الإداريين والحكام الصالحين لامبراطوريته . ولقد دعا الى بلاطه كبار المترجمين ، ويسر مهمتهم ، وفي مقدمتهم ميشيل اسكوت (١٢٣٥) ، تلك الشخصية شبه الاسطورية التي كانت ملوءة نشاطا وحركة . واليه تعزى ترجمات كثيرة ، واغلب الظن أنه كان اداريا حازما ، ومنظما حكيما ، وضع تحت اشرافه طائفة من المترجمين ، وتولى هو مراجعة اعمالهم . وبذا استطاع أن ينجز ترجمات كثيرة في وقت قصير ، ومن بينها قدر غير قليل من شروح ابن رشد على أرسطو . وباختصار كانت بلرم في عهد هذا الامبراطور الباب الثاني ، بعد طليطلة ، الذي دخلت منه الثقافة العربية الى اوربا في القرون الوسطى .



وفي ضوء ما تقدم نستطيع أن نقرر أن بلرم تعد بحق نقطة تلاق بين حضارات مختلفة ، وأن الثقافة العربية عمرت فيها زمنا غير قصير ، وعن طريقها انتقلت الى العالم الأوربي . ولا نزاع في أن لهذه الثقافة شأننا ، وشأننا كبيرا ، في حضارات حوض البحر الأبيض المتوسط شرقا وغربا . ومما يؤسف له أنا لم نكتشف بعد تماما عن آثارها الفنية والعلمية ، وواجبنا أن نسهم في ذلك جميعا ، عربا ومستعربين ، مسلمين ومسيحيين ، لاسيما وحوض هذا البحر هو المهد الأول للحضارة الانسانية جمعاء .

مراجع

- ١ — ابن الأثير ، الكامل ، القاهرة ١٨٧٣
- ٢ — ابن جبير ، الرحلة ، لندن ١٩٠٧
- ٣ — ابن حوقل ، المسالك والممالك ، لندن ١٩٥٧
- ٤ — احسان عباس ، العرب في صقلية ، القاهرة ١٩٥٧
- ٥ — أحمد توفيق المدني ، المسلمون في جزيرة صقلية ، الجزائر ١٩٤٥
- ٦ — Amari, Bibliotheca arabo - sicilia, Berlin, 1857
Storiadei musulmani di sicilia, Florence 1954 - 1822.
- ٧ — أمبرتو رتشتانو ، تاريخ الادب العربى فى صقلية ، عمان ١٩٦٥
- ٨ — أمين الخولى ، المدنية العربية فى صقلية ، المقتطف ١٩٢٣
- ٩ — البلاذرى ، فتوح البلدان ، بيروت ١٨٥٩
- ١٠ — حسن حسنى عبد الوهاب ، الاحتلال العربى لصقلية ، أعمال مؤتمر المستشرقين فى الجزائر ، سنة ١٩٠٥
- ١١ — Haskins, Studies in the History of Medieval Science, Cambridge 1927.
- ١٢ — Kautoroviez (Ernst) Frederic the Second, London 1957.

آراء ونظريات

الفلسفة الإسلامية

حلقة في تاريخ الفكر الإنساني

انقضى الزمن الذى كانت تفصل فيه الثقافات العالمية بعضها عن بعض ، وتقام بينها حواجز لا تسمح باتصال أو تبادل . وأصبحنا نؤمن بأن الحضارات القديمة اخذت وأعطت كما تأخذ الحضارات اليوم وتعطى ، وأن الثقافة الإنسانية ذات موارد متعددة بين شرقية وغربية . وما أشبهها بنهر جار تصب فيه فروع مختلفة ، وهو في مجراه يغذى آفاقاً جديدة ويبعث طاقات شابة . ويزداد هذا الإيمان يقيناً كلما كشفنا عن الثقافات القديمة ، وعرفناها على وجهها .

وفي الربع الأول من هذا القرن قامت في أكسفورد حركة موفقة ترمى الى تسجيل تراث الثقافات القديمة ، فبدأت بثقافة اليونان والرومان ، وضمت اليها ثقافة القرون الوسطى المسيحية ، وثقافة اليهود والإسلام . ثم تابعت السير . وأخرجت ثقافة الهند ، ومصر ، وفارس . سلسلة بدأت في عام ١٩٢١ . ولم تنته الا في عام ١٩٤٢ . وفي هذه المحاولة جادة وطرافة ، وجمع ونفسيق ، وبحث وتحقيق ، اضطلع بها متخصصون كل في واديه . وفيها بوجه خاص ربط الثقافات بعضها ببعض ، وكشف عما تم من تبادل بين الحضارات المختلفة . وفي حلقة « تراث الإسلام » Legacy of Islam التى ظهرت عام ١٩٣١ جهد ملحوظ ودرس عميق ، ولكن البحث يسير . وقد القى على هذا التراث أضواء جديدة ، وكشف فيه عن أمور لم تكن معروفة من قبل . ويمكن أن يكتب من جديد ، في مادة أغزر وصورة أوضح .

* * *

وقد اخذ العرب كغيرهم عن سبقوهم . اخذوا عن الشرق كما اخذوا عن الغرب فقد اعتنق الاسلام رجال كالفرس نهلوا من حياض الحضارة الفارسية الهندية ، واعتنقه آخرون ربوا في كنف الحضارة

اليونانية الرومانية كأهل الشام ومصر وشمال أفريقيا . أخذ العرب عن هؤلاء جميعا علما وفلسفة ، وأدبا وسياسة ، ونظما وتقاليد . أخذوا ذلك كله بالجوار والمعاشرة والاختلاط والاتصال ، أو بالقراءة والكتابة والنقل والترجمة ، وما ان انتهت الفتوح الاسلامية الكبرى حتى قامت حركة من أنشط الحركات العلمية في التاريخ ، بدأت في أخرى القرن الأول للهجرة ، وبلغت أوجها في القرن الرابع ، وسارت القرون التالية في ضوئها ، منقحة ومهذبة او مضيئة ومجددة . ثم أصابتها نكسة طويلة حينما من الدهر ، وأخذت تستعيد مجدها منذ القرن الماضي .

ونخطيء كل الخطأ ان زعمنا ان العرب لم يصنعوا شيئا اكثر من انهم أخذوا عن غيرهم ، وهذا زعم وقع فيه بعض الباحثين في القرن الماضي أمثال رينان ، ويرجع في الغالب الى أنه لم تتضح أمامهم حركة الاسلام العلمية وضوحها لدينا اليوم . واذا كان العرب قد أخذوا عن غيرهم ، فان لهم اصالتهم واسهامهم ، وفي وسعنا ان نتحدث عن علم عربى كما نتحدث عن علم يونانى ، وعن فلسفة اسلامية كما نتحدث عن فلسفة مسيحية . فكانت لهم مشاهداتهم وتجاربهم ، كما كانت لهم معاملهم ومراصدهم ، وكانت لهم نظريات ومذاهب فلسفية تختلف عن النظريات الأخرى . فعلم الأرثوذكسى العربى مثلا او علم العدد كما كان يسمى ، فيه عناصر هندية ويونانية ، ولكنه في جملته علم عربى قاد الى اختراع علم الجبر والمقابلة الذى يعد باتفاق الجميع من صنع العرب وابتكارهم . وفي الأسطرولوجيا . او الفلك العربى . مخلفات من الفلك البابلى واجزاء هامة من فلك بطليموس اليونانى . ولكن العرب عن طريق مراصدهم ورحلاتهم كشفوا أمورا لم يهند اليها البابليون ولا اليونانيون وأسهمت أخيرا فى اخراج كتاب لابن الهيثم (١٠٣٩) عنوانه « الشكوك على بطليموس » والعنوان نفسه كاف فى الدلالة على تحرر الباحثين الاسلاميين وروحهم النقدية . ويطول بى الحديث ان عرضت لما فى العلم الاسلامى من آيات ومبتكرات . ويعيننى هنا ان أقف قليلا عند الفلسفة الاسلامية .

ولم يبق اليوم شك في أن هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة عالجت المشاكل التقليدية الكبرى ، وهي مشكلة الإله ، والعالم ، والإنسان وفصلت القول فيها ، متأثرة أولا ببيئتها والظروف المحيطة بها ، ومستعينة ثانية بما وصل إليها من دراسات فلسفية سابقة ، شرقية كانت أو غربية . وانتهت إلى طائفة من الآراء ، ان اختلفت في بعض التفاصيل والجزئيات باختلاف رجالها ، فانها تلتقى في مذهب شامل ونظريات مشتركة . وتتميز بوجه عام بأمور ، أهمها أنها فلسفة دينية روحية ، تقوم على أساس من الدين ، وتعول على الروح تعويلا كبيرا . هي فلسفة دينية لأنها نشأت في قلب الإسلام ، وتربى رجالها على تعاليمه ، واشربوا بروحه ، وعاشوا في جوهه ، وهي امتداد لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة . ومن الخطأ أن يظن أن الفكر الفلسفي الإسلامي لم يولد إلا في القرن الثالث الهجري على أيدي الكندي فيلسوف العرب (٨٦٥) ، فقد سبقه في مدرسة المعتزلة مفكرون آخرون ذوو مذاهب فلسفية مكملة ، أمثال النظام (٨٤٥) وأبو الهذيل العلاف (٨٤٩) ، والدراسات الكلامية في صميمها باب من أبواب الفلسفة ، والكندي نفسه يمكن أن يعد بين المعتزلة .

وما من فلسفة دينية إلا وللروح فيها نصيب ملحوظ ، والأديان تخاطب القلوب عادة قبل أن تخاطب العقول . ويرى فلاسفة الإسلام أن الروح مصدر الحياة والحركة والإدراك ، ووسيلة البهجة والسعادة . ففي الكائنات الحية نفوس تغذيها وتحركها ، وتمتد بعضها بالعلم والمعرفة ، فهناك نفوس نباتية ، وأخرى حيوانية ، وثالثة إنسانية . ولكل فلك من الأفلاك السماوية نفس خاصة به مملوءة شوقا ورغبة في الكمال فتتحرك وتحرك فلكها . ورئيس المدينة الفاضلة بشر سميت نفسه ، وتخلصت من شوائب البدن ، وأضحى نبيا أو فيلسوفا يسوس الناس بالحكمة ، ويدبر شؤونهم بالعدل والقسطاس . فعالم السماء وعالم الأرض محكومان عند فلاسفة الإسلام بالنفوس الفاضلة .

والفلسفة الإسلامية ، برغم طابعها الديني الروحي ، تعتمد بالعقل اعتدادا كبيرا ، وتعول عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الألوهية .

والكون ، والانسان . بالعقل تعمل وتبرهن ، وبه تكشف الحقائق العلمية ، فهو باب همام من أبواب المعرفة . وليست المعرفة كلها منزلة ، بل منها ما يستنبطه العقل ويستخلصه من التجربة . والعقل البشرى قوة من قوى النفس ، وهو ضربان : على يسوس البدن وينظم السلوك ، ونظري يختص بالادراك والمعرفة ، فهو يتقبل المدركات الحسية ويستخلص منها المعاني الكلية ، وفي وسعه ان يسمو الى مرتبة يستطيع ان يتصل فيها مباشرة بالعالم العاوى ، فيرى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ، ويخلص للجانب الاسمى ، وهذه هي السعادة التى ليست وراءها سعادة .

والفلسفة الاسلامية توفيقية ، توفق بين الفلاسفة بعضهم وبعض . وقد عرف المسلمون شيئا من الفلسفات الشرقية القديمة ، كما عرفوا شيئا من السابقين لسقراط ، والسفسطائيين ، والسقراطيين الكبار ، وانصاف السقراطيين ، والرواقيين ، والابيقوريين ، وجماعة الشكاك ، ورجال مدرسة الاسكندرية وعنوا خاصة بافلاطون وارسطو ، وترجموا لأول اهم محاوراته . وترجموا للثانى مؤلفات الكهولة كلها تقريبا ، و اضافوا اليها كتباً منحولة ليست من عمل ارسطو . وحرصوا على ان يترجموا شراحه من المشائين الاول ، امثال ثاوفرسطوس (٢٨٧ ق.م .) والاسكندر الافروديسى (٢١١) . وعرفوا من شراح الاسكندرية عددا غير قليل ، امثال فورفريوس الصورى (٣٠٤) ، وداوود الارمنى (القرن الخامس) ويحيى النحوى (٦٤٣) الذى ادرك الدعوة الاسلامية . وربما كان لشراح الاسكندرية هؤلاء اثر اعظم فى الفكر الاسلامى من المشائين الاول ، لانهم الى العرب اقرب ، وفى نظرتهم الدينية ما يلائم بين فلسفتهم والفكر الاسلامى .

عرف المسلمون اذن افلاطون وارسطو معرفة مباشرة ، وقد اثرا تأثيرا كبيرا فى كثير من المدارس الاسلامية . وحولهما برجه خاص دار التوفيق بين الفلاسفة . ولفارابى (٩٥٠) فى هذا موقف واضح ، فهو يؤمن بوحدة الفلسفة . وان كبار الفلاسفة يجب ان يتفقوا فيما بينهم . ما دامت الحقيقة هدفهم جميعا . ولهذه المحاولة شأن كبير فى تاريخ الفلسفة الاسلامية . وعن طريقها سرت افكار افلاطونية وافلوطينية الى

الفلسفة الإسلامية الى جانب التعاليم الأرسطية . وعلى هذا تربط الفلسفة الإسلامية الأفلاطونية بالأرسطية ، وتوفق بينهما وتنسقهما ، وتضيف أمورا أخرى ، وبذا أصبحت هي نفسها مذهباً جديداً ذا شخصية مستقلة .

لم يقف فلاسفة الإسلام عند التوفيق بين الفلاسفة بعضهم وبعض ، بل عنوا خاصة بالتوفيق بين الفلسفة والدين . ونستطيع أن نقرر أن فلاسفة الإسلام دون استثناء شغلوا بهذا التوفيق من الكندي الى ابن رشد (١١٩٨) وبذلوا فيه جهوداً ملحوظة ، وأدلوأ بأراء لا تخلو من طرافة ، وكان لجهودهم أثر في انتشار الفلسفة ، ونفوذها الى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى . والتوفيق تقريب بين جانبين ، وجمع بين طرفين . وفي الفلسفة نواح لا تتفق مع الدين ، وفي بعض النصوص الدينية ما قد لا يتمشى مع وجهة النظر الفلسفية . لذلك عنى فلاسفة الإسلام بأن يصوغوا الفلسفة بصيغة دينية ، وأن يكسوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفى ، ويكاد يدور توفيقهم حول هذين البابين . والتوفيق عادة أخذ وعطاء ، وربما أغضب الموقف الوسط الطرفين المتقابلين معاً . ولم تسلم محاولات التوفيق التى قام بها الفارابى وابن سينا (١٠٣٧) من نقد وملاحظة ، وقد تصدى لها الغزالى (١١١١) بعنف وثسدة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » . وكان لحملته اثر كبير فى تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وشاء ابن رشد أن يخفف من وقع هذه الحملة ، وأن يرد على اعتراضات الغزالى ، ووقف عليها كتابه « تهافت التهافت » وهو يؤيد ما أمكن اخوانه فلاسفة الإسلام ، ويرى مثلهم ضرورة التوفيق بين الفلسفة والدين ، وأن سلك فى ذلك سبيلاً غير تلك السبيل التى سلكها الفارابى وابن سينا .

وترتبط الفلسفة الإسلامية بالعلم ارتباطاً وثيقاً ، تغذيه ويغذيها ، وتأخذ عنه وتأخذ عنها . ففى الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة ، وفى البحوث العلمية مبادئ ونظريات فلسفية . والواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم جزءاً من الفلسفة ، ومن أوضح الأمثلة

على ذلك « كتاب الشفاء » لابن سينا ، وهو أكبر موسوعة فلسفية عربية . ويشتمل على أربعة أقسام ، أولها في المنطق ، وثانيها في الطبيعيات ، وثالثها في الرياضيات ، والرابع والآخر في الالهيات . وفي قسم الطبيعيات يدرس ابن سينا علم النفس والحيوان ، والنبات ، والجيولوجيا ، وفي قسم الرياضيات يدرس الهندسة ، والحساب ، والفلك ، والموسيقى .

وفلاسفة الاسلام انفسهم علماء ، بل من بينهم علماء مبرزون . فالكندي عالم قبل أن يكون فيلسوفا ، عنى بالدراسات الرياضية والطبيعية ، واجتهد في تطبيق الرياضة على الفلك والطبيعة والطب . وعول على التجربة ، واستخدمها في بعض دراساته الكيميائية ، وللفارابي بحوث في الهندسة وعلم الحيل (الميكانيكا) ، وهو دون نزاع أكبر موسيقي في الاسلام . وابن سينا حجة في الطب بقدر ما هو حجة في الفلسفة ، وكتابه القانون ، من أهم المؤلفات الطبية العربية ، وقد ظل يتدارس في جامعات أوربا الى القرن السادس عشر ، ولم يخرج الأمر في الاندلس عن هذا كثيرا ، فقد كان فلاسفته الثلاثة الكبار : ابن باجة (١١٣٨) ، وابن طفيل (١١٨٥) ، وابن رشد أطباء وان تفاوتت مراتبهم ، وكتاب الكليات في الطب لابن رشد ، الذي ترجم الى اللاتينية في منتصف القرن الثالث عشر ، مثل جيد لعرض قضايا الطب الكبرى ومبادئه العامة .

واذا كان فلاسفة الاسلام علماء ، فإن علماء أيضا في أغلبهم فلاسفة . ويكفى أن نشير الى اثنين منهم فقط ، وهما محمد بن زكريا الرازي (٩٣٢) ، وأبو الحسن بن الهيثم (١٠٣٩) . وأولهما دون نزاع أكبر طبيب في الاسلام ، بل في القرون الوسطى على الإطلاق ، وكتابه الحاوي في مقدمة كتب الطب العربية التي عول عليها اللاتين ، وقد عنى بالفلسفة ، وحرص على أن يلقب بالفيلسوف . وهو في طبيه وفلسفته واثق من نفسه كل الثقة ، ينتقد جالينوس ، ولا يتردد في أن يهاجم أرسطو . وأبو الحسن بن الهيثم من أعظم الرياضيين والطبيين في القرون الوسطى ، انتهى في البصريات الى آراء ونظريات أكبرها المدرسيون ، وسبق بها علماء عصر النهضة والتاريخ الحديث . وأولع بالفلسفة ، لأنها

في رأيه أساس ينبغي أن تقوم عليه العلوم جميعها . وكان معجبا
بأرسطو ، فدرس كتبه وشرحها وعلق عليها .



هذه هي الفلسفة الاسلامية في خصائصها ومميزاتها ، وقد تأثر
بها الفكر السرياني والعبري على السواء . وللسريان من نسطرة
ويعاقبة ثقافة سبقت الثقافة الاسلامية ، ومهدت لها ، وغذتها بما توافر
لديها من تراث قديم . ولا شك في أن مدارس جنديسابور وحران قد
أمدت الحركة العلمية الاسلامية بالأطباء والعلماء الذين وضعوا اللبنة
الأولى في بنيان الفلسفة والعلوم الاسلامية . ترجموا وألقوا بالعربية
أخفين عن السريانية تارة أو عن اليونانية تارة أخرى ، وكونوا جوا
علميا ملحوظا . واستطاع العرب أن يضطلعوا بالعبء في ضوء هذه
الجهود البائدة ، فغذوا الثقافة الاسلامية بغذاء أوفى وأشمل .
وهنا أخذت الثقافة السريانية بدورها تفيد من الثقافة العربية ، وتنهل من
حياضها ، وتسترد بعض دينها ، بل تربي عليه . وسبق لي أن أشرت
في المهرجان الألفى لذكرى ابن سينا الذي أقيم ببغداد (١٩٥٢) أنه كان
للشيخ الرئيس تلاميذ وأتباع من السريان كابن العبري في القرن الثالث عشر
الميلادي ، وترجمت بعض كتبه الى السريانية كالأشارات والقصيدة
العينية ، ورسالة الطير .

أما الفكر الفلسفي اليهودي في القرون الوسطى فهو ربيب الفكر
الاسلامي ، نشأ في كتفه وتربي على حسابه ، وأثرت فيه المدارس
العقلية الاسلامية من معتزلة وفلاسفة . ولم يحظ اليهود في بيئة أخرى
بتسامح شبيه بذلك الذي نعموا به بين المسلمين ، اعتنق الاسلام منهم
من أراد ، وبقي على دينه من شاء ، ولأهل الكتاب وضع خاص في التشريع
الاسلامي ، احترمت عقيدتهم ، وأمنوا في أوطانهم ، وكان منهم مستشارون
وزراء لبعض الحكومات الاسلامية . ولست في حاجة أن أشير الى أن
هناك فرقا كبيرا بين اليهودية والصهيونية ، الأولى دين والثانية سياسة ،
وما دخلت السياسة شيئا الا افسدته . وتعلمذ اليهود لاساتذتهم المسلمين ،

واخذوا عنهم ، وترجموا بعض كتبهم الى العبرية ، كهيون الحكمة ،
والاشارات ، والنجاة لابن سينا ، وكتبوا باللغة العربية نفسها . وموسى
ابن ميمون (١٢٠٤) ، تلميذ ابن رشد ، وطبيب صلاح الدين ، ولد
بقرطبة ، وأقام في مراكش ومصر زمنا ، وتوفي في طبرية بفلسطين ، وهو
دون نزاع شيخ مفكرى اليهود الأعظم ، واستأذهم الأكبر ، وقد اعتنق
الفلسفة الاسلامية ، وروج لها ، وعن طريق كتابه دلالة الحائرين عرف
في العالم المسيحى .

ولليهود بوجه عام شأن فى نشر الثقافة الاسلامية فى الغرب ، نشروها
بأنفسهم فى اتصالهم بمسيحيى الغرب ، أو بكتبهم التى ترجمت الى اللغة
اللاتينية . ونشروها ايضا بتزويد الغرب بالكتب والمصادر الاسلامية ،
وبأسهامهم فى حركة الترجمة الى اللاتينية ، فكانوا همزة وصل بين الاسلام
والمسيحية ، وربطت العبرية اللغة العربية باللغة اللاتينية ، كما ربطت
السريانية من قبل اليونانية باللغة العربية . وقد حرص مسيحيو أوروبا
فى القرون الوسطى على الاتصال بالمسلمين سلما وحربا ، اتصلوا بهم عن
طريق أخوانهم مسيحيى الشرق الذين عاشوا مع المسلمين فوق أرض وتحت
سماء واحدة ، واشتركوا معهم فى نشاطهم الفكرى والثقافى . اتصلوا
بهم ايضا عن طريق الكنيسة الشرقية التى كانوا يتبادلون معها دروسهم
وبحوثهم ، والدولة البيزنطية بحكم موقعها متاخمة للعالم الاسلامى ،
وقد عرفت عنه ، برغم الخصومة ، الشئ الكثير ، وعن طريقها انتقلت أمور
الى العالم الغربى . والحروب الصليبية اتاحت فرصة لاتصال مباشر
بين مسيحيى الغرب ومسلمى الشرق دام نحو قرن أو يزيد (١٠٩٦ —
١٢٠٤) ، ولهذا الاتصال آثار ثقافية وفكرية ، وان كانت أدنى من
آثاره السياسية والعسكرية والاجتماعية . على ان هناك اتصالا أوثق
وأعمق ، وهو اتصال مسيحيى الغرب بالمسلمين فى الأندلس وصقلية .
فقد بعثوا اليهم بعوثا فى طلب العلم ، وبخاصة الرياضة والفلك والطب ،
وسعى اليهم الامراء والوجهاء بحثا عن العلاج أو رغبة فى الوقوف
على مظاهر الحضارة الاسلامية . وقد فتح المسلمون صقلية فى أوائل

القرن التاسع ، وحكموها نحو قرنين ونصف ، وكان لتونس بوجه خاص شأن في هذا الفتح . وازدهرت فيها الحضارة الاسلامية ازدهارا كبيرا ، وعاش فيها مسيحيو الغرب مع المسلمين جنبا الى جنب . ويوم أن سقطت تحت حكم النورمان (١٠٩٠) ازداد هذا الاتصال وثوقا ، وأخذ الغرب يفيد من ثقافة الاسلام وحضارته . وبلغ هذا التبادل الثقافي بين المسيحيين والمسلمين في صقلية قمته في عهد فردريك الثاني (١٢٥٠) الذي أولع بالعلوم الاسلامية وعرف لها قدرها . أما الأندلس فقد فتحها المسلمون في أوائل القرن الثامن ، وقضوا فيها نحو سبعة قرون ، وأقاموا فيها حضارة لا تقل عن حضارة الشرق الاسلامي . واتصلوا بالمسيحيين اتصالا وثيقا ، أسلم منهم من أسلم ، وبقي آخرون على دينهم في تعايش سلمي أمين ، برغم الحروب والمناوشات التي وقعت بين خلفاء المسلمين وملوك قشتالة — وكانت طليطلة أول مدينة أندلسية سقطت في أيدي تلفونس السادس ملك قشتاله سنة ١٠٨٥ ، وهي دون نزاع أكبر مركز انتقلت منه الثقافة الاسلامية الى الغرب . أمها طلاب العلم من مختلف مدن أوروبا ، وكانوا بعد أن يتموا دراستهم يعودون الى أوطانهم لينشروا العلم فيها . فكانت الأندلس مشعل النور في أوروبا ، أمدتها بالعلم والثقافة الاسلامية ، وقضت في ذلك نحو ثلاثة قرون .

وشغل اللاتين بالترجمة عن العربية مباشرة أو بالواسطة ، فكانوا ينقلون عنها رأسا الى اللاتينية ، أو يوسطون العبرية أو القشتالية بينهما ، وقضوا في ذلك نحو قرنين (١٢ — ١٣) ، فربطوا بغداد وقرطبة بباريس واكسفورد . حاولوا أولا ترجمة القرآن في القرن العاشر ، ثم اتجهوا نحو الكتب الطبية في القرن الحادي عشر . وفي القرن الثاني عشر بدأت بالفعل حركة ترجمة حقيقية للأخذ عن العربية ، فنظمت وسائلها ، وركزت في بيئات خاصة ، وانشئت معاهد لتعليم العربية . وكانت طليطلة وبلرم أكبر مركز للترجمة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر . فجمع في طليطلة كثير من المصادر العربية ، وترجم قدر منها الى اللغة القشتالية التي أريد بها أن تكون لغة علم حين ذاك ، وعنها

أخذت اللاتينية . ونظمت جماعات للترجمة ، وعلى رأس كل جماعة مراجعون . وقد مر بها أغلب المشتغلين بالترجمة من العربية الى اللاتينية ، وعلى رأسهم جيرار الكريموني (١١٨٧) ، وهو ايطالى الأصل ، اجتذبت طليطلة بعلمها ، فأقام فيها ، وعنى بالترجمة فى الطب والكيمياء ، والفلك والرياضة . والى جانبه المطران دومنيك جندساليينوس (١١٥٠) الذى عنى بالناحية الفلسفية ، واستطاع أن يدخل عددا من فلاسفة الاسلام الى اللاتينية ، وعلى رأسهم الفارابى وابن سينا والغزالى ، وكان يترجم الكتب الفلسفية العربية فى حياة ابن رشد المجاور له فى قرطبة . وفى بلرم نشطت الترجمة فى القرن الثالث عشر تحت رعاية الامبراطور فردريك الثانى الذى كان على صلة بكثير من حكام الاسلام وولاته . واستطاع أن يجمع ثروة هائلة من المؤلفات العربية ، ويظهر أنه حصل على جميع مؤلفات ابن رشد ، ولما يمض على موته ربع قرن . ودعا كبار المترجمين الى نقلها الى اللاتينية ، وفى مقدمتهم ميشيل اسكوت (١٢٣٥) وحرص الامبراطور على أن يوزع ترجماته على الجامعات الاوربية ، رغبة فى نشر العلم . وربما ترجم النص الواحد عدة مرات ، وكان يحلو لروجر بيكون الفرنسيسكانى (١٢٩٤) وأستاذ اكسفورد أن يوازن بين المترجمين ، وأن يفضل بعضهم على بعض .

وترجمت كتب لكبار فلاسفة الاسلام ، فترجم للكندى ، والفارابى . وابن سينا ، والغزالى ، وابن باجة ، وقد نال ابن رشد حظا وافرا من هذه الترجمة ، فترجمت شروحه على أرسطو كلها : الصغير منها والكبير والتلخيصات ، وبلغ عددها ٣٨ مؤلفا . ترجم قدر كبير منها فى القرن الثالث عشر ، واستكمل الباقي فيما بعد ، وترجمت له كتب اخرى غير هذه الشروح ، وبخاصة تهافت التهافت . ومما يؤسف له أن لم نقف بعد على كثير من الأصول العربية لهذه الشروح ، ومصدرنا الوحيد فيها حتى الآن ترجمتها اللاتينية او العبرية . وقد تمسك يهود اوربا بفلسفة ابن رشد وبنوها ، وجمعوا كل مصادرها . وترجموها الى العبرية ، وكانوا واسطة بين ابن رشد والفلسفة المسيحية ، ويمكن أن يقال ان فلسفتهم كانت رشدية خالصة .

وفي ضوء هذا نستطيع أن نلاحظ أن اللاتين عرفوا فلاسفة العرب عامة ، وترجموا قدرا من كتبهم ، ولكن ابن سينا وابن رشد في نظرهم هما المثلان الحقيقيان للفلسفة الإسلامية ، فغنوا بهما ودرسوهما دراسة عميقة ، وأخذوا عنهما ما أخذوا ، وكان لهما تلاميذ وأتباع . فاثرا في الفلسفة المسيحية تأثيرا كبيرا ، وأحدثا فيها تيارات فكرية واضحة ، وامتد أثرهما الى عصر النهضة والتاريخ الحديث . ويمكننا أن نقرر أن القرن الثالث عشر ، وهو العصر الذهبي في تاريخ الفلسفة المسيحية ، قد دارت معظم بحوثه الفلسفية حولهما ، ووزع كبار رجاله بينهما ، فألبير الكبير (١٢٨٠) وتوما الأكويني (١٢٧٤) يأخذان عنهما ، وربما كان توما الى ابن رشد أقرب . ويتعصب روجر بيكون في صراحة لابن سينا ، ويؤثر تلميذه دنس اسكوت (١٣٠٨) أحيانا آراء ابن سينا على آراء قرينه توما الأكويني . وكشف رينان منذ منتصف القرن الماضي عن مدى أثر ابن رشد في الفلسفة المسيحية ، ووضع في ذلك رسالته الكبرى للدكتوراه ، وعنوانها : « ابن رشد والرشدية » وان لم تخل من جهوح في بعض أحكامها . وكشف الأستاذ جيلسون أخيرا ، وهو شيخ مؤرخي فلسفة القرون الوسطى المعاصرين ، عن أثر ابن سينا في الفلسفة المسيحية .

وأثار الفلسفة الإسلامية في الفكر المسيحي متعددة الجوانب ، مست طرق التأليف ونظم التعليم ، فأخذ المسيحيون في شرح أرسطو كما صنع المسلمون . وحولت المعاهد الدينية المسيحية الى جامعات يؤمها الطلاب من كل جانب ، على غرار ما تم في مسجد القرويين (٨٥٩) ، والأزهر (٩٧٢) والزيتونة ، وكان فردريك الثاني من أكبر الدعاة الى نشر الجامعات الأوروبية . واثارت الفلسفة الإسلامية في العالم المسيحي مشاكل كثيرة شغلت الخاصة ، وامتد صداها الى العامة في القرن الثالث عشر ، وشاء المسيحيون أن يستقيروا بآراء المعاصرين من مفكرى الاسلام . وقد بعث فردريك الثاني صاحب صقلية الى ملوك مصر والشام والعراق والأندلس بأسئلة طالبا الاجابة عنها ، وقد اضطلع بذلك ابن سبعين (١٢٧٠) ، أكبر مفكرى الأندلس في القرن الثالث عشر . ووصلتنا اجابته فيما يسمى « المسائل الصقلية » التي كشف عنها

أمري في القرن الماضي ، وتدور حول نقط أربع : قدم العالم ، أسس الميتافيزيقا ، المقولات ، وحقيقة النفس . وهناك مشاكل أخرى أثرت كمشكلة الصدور ، وعلم الله وإرادته ، والعناية والخير والشر ، والموجود والماهية ، ونظرية المعرفة . وقد كان لفلاسفة الإسلام شأن في هذه المشكلات ، عرضوا لها من قبل ، وكانت لهم فيها آراء متفقة أحيانا أو مختلفة أحيانا أخرى . ورددها المسيحيون ، وتعصبوا تارة لابن سينا ، وأخرى لابن رشد . فتلاقى الفكر اللاتيني مع الفكر العربي وأخذ به . وكان هذا التلاقى واضحا في القرن الثالث عشر ، إلى حد أن الجامعات الأوربية شغلت بابن سينا وابن رشد بدرجة لا تقل عن اشتغالها بأرسطو . وقد أشرنا من قبل إلى أن رينان وضع تاريخا مئصلا للرشدية في أوربا . وفي عام ١٩١١ وضع الأب مندونييه بحثا آخر مطولا عن الرشدية اللاتينية . ومن جانب آخر كشف الأستاذ جليسون في أول الربيع الثاني من هذا القرن عن تيار فكري واضح في القرن الثالث عشر هو « النيار الاغسطيني السيناوي » ، وذهب بعده بقليل الأب دي نو إلى ما هو أصرح من ذلك . وتحدث عن مذهب سيناوي لاتيني في حدود القرنين الثاني عشر والثالث عشر .

وامتد هذا التلاقى إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وإن طغى ابن رشد في هذه الفترة على زميله ، برغم ما ألحق به من خرافات وأباطيل . ولم يقف أثره عند العلم والفلسفة ، بل امتد إلى الفن . ولابن رشد أثر واضح في فن التصوير الإيطالي في القرنين الرابع عشر والخامس عشر . وتحفظت المناسخ والكنايس الأوربية بلوحات معبرة أوحى بها الفيلسوف الإسلامي وتكونت في القرن الرابع عشر مدرسة الرشديين الذين قادوا حركة فكرية واسعة في بيئات مختلفة . وخاصة في جامعات شمل إيطاليا . واستطاعوا أن يمححو بعض الأخطاء التي نسبت إلى ابن رشد . وأن يردوا إليه اعتباره . ولا يتردد دائني سبرغم تعصبه — في أن يضع ابن رشد في مكان مماز إلى جانب ابن سينا وجالينوس . وحين أراد لويس الحادي عشر سنة ١٤٧٣ أن ينظم التعليم الفلسفي ، أوصى بمذهب أرسطو وشارحه ابن رشد المعروف

بصدق وسلامته . وتعتبر جامعة بادوا القلعة الكبرى التي عمر فيها المذهب الرشدي الى القرن السابع عشر ، وتابعت الجامعات الايطالية الأخرى في البندقية وبولونيا تلك الحركة الرشدية التي تزعمتها جامعة بادوا والبادويون في اغلبهم اطباء وفلكيون وكان لدراساتهم الطبية والفلكية شأن في تنشيط العلوم التجريبية . وبذا استطاعت الفلسفة الاسلامية عن طريق المسيحيين أنفسهم أن تجد سبيلها الى النهضة الأوروبية ، وان تسهم فيها .



والواقع ان النهضة الأوروبية — كسائر النهضة الانسانية — ضرب من الوعي واليقظة اللذين يحتاجان الى شيء من الاعداد والتمهيد ، وقد مهد لها قرنان من الزمان ، واعدت لها عوامل مختلفة ، أخصها العناية بالبحث والتجربة ، والتحرر الفكري ، والاتصال بالثقافات الأجنبية . وقد أسهمت الفلسفة الاسلامية في ذلك اسهاما كبيرا ، عنيت بالبحث العلمي ، ووضعت أساس المنهج التجريبي ، وغذت الحركة العلمية الناشئة في جامعة اكسفورد ابان القرن الثالث عشر . ولم يبق اليوم شك في ان روجر بيكون يعتبر الجد الأعلى للمنهج التجريبي الذي قال به فرنسيس بيكون ، وهو بدوره تلميذ مخلص لابن سينا . واثرتنا الى أن جامعة بادوا ، وهي آخر معقل للرشدية ، قامت بدراسات فلكية وطبية مهدت للحركة العلمية الحديثة . وحكمت الفلسفة الاسلامية العقل في أمور كثيرة ، وحاولت ان تفسر الوحي والالهام تفسيراً علمياً . وجاراهما في ذلك بعض رجال الدين المسيحيين ، أمثال ألبير الكبير ، وتوما الأكويني ، ودفنس اسكوت الذين حاولوا ان يوفقوا بين العقل والنقل . وفي هذا ما أفسح السبيل للتحرر من سلطة الكنيسة والاعتماد على العقل ، وعبثاً حاولت الكنيسة القضاء على ذلك بما أصدرت من أوامر وقرارات تحرم هذا وترفض ذاك . واستطاع الرشديون ان يقودوا حركة فكرية أضعفت الكنيسة ، وكانت من عوامل الإصلاح الديني . ومهدت للبحث العلمي الذي امتازت به النهضة الأوروبية . وفتحت الفلسفة الاسلامية آفاقاً جديدة امام العالم اللاتيني ، فوجهت نظاره نحو ثقافات لم يكن يابه

لها . حبيبته في الثقافة العربية ، فجد في طلبها والاخذ عنها . وربطته
بالفكر اليهودي الذي أضحي جزءا لا يتفصل عن الفكر المسيحي في القرون
الوسطى . وعن طريق الثقافة العربية والعبرية نفذ اللاتين الى الثقافة
اليونانية ، فكشفوا عن ذخائرها ، وأقبلوا عليها أكثر من ذي قبل .
فأسهم العرب في نهضة أوربا ، وربطوا التاريخ القديم بالتاريخ الحديث .
وقد استطعنا أن نعقد صلات بين نظريات فلسفية اسلامية وأخرى قال
بها المحدثون ، فكشفنا عن أوجه الشبه القوية بين فكرة الرجل المعلق في
الفضاء التي قال بها ابن سينا ، وفكرة الكوجيتو الديكارتية . وأثبتنا
أن تفسر اسبينوزا للنبوة يتصل بنسب الى نظرية النبوة عند الفارابي .
والثقافات في حاجة دائما الى تطعيم ينهض بها ويجدد شبابها ،
والحاضر قطعة من الماضي ، وهما معا يمهدان للمستقبل . واملنا وطيد
في أن يعطى الفكر الفلسفي العربي المعاصر وأن يؤثر في الثقافات الأخرى ،
كما أعطى الفكر العربي القديم ، واثر في ثقافات شتى .

الطب العربى

لم يبق اليوم شك فى أن هناك طباً عربياً ، عرف بمنهجه وموضوعه ، واشتهر بأرائه ونظرياته ، وقام على أمره نفر من كبار الأطباء ، ووضعت فيه بحوث ومؤلفات تعد بين المؤلفات الطبية الهامة فى التاريخ قديمه وحديثه ، واعتبرت ثروة بشرية أفسدت منها ثقافات مختلفة . أخذ هذا الطب وأعطى ، أخذ عن طب اليونان ، وعن بعض البحوث الطبية فى فارس والهند ، وأضاف إليها ما أضاف ، وأضحى طباً عربياً خالصاً .

أعطى الثقافات المعاصرة له ، من سريانية ، وعبرية ، ولاتينية ، وأفادت منه ما أفادت ، عمر طويلاً ، فقد ظهر فى القرن الثامن الميلادى ، وامتد إلى التاريخ المعاصر ، درس فى بعض المعاهد الأوربية إلى القرن السابع عشر ، وكان عماد الدراسات الطبية فى بعض المعاهد العربية إلى آخريات القرن الماضى ، ولا يزال يعول عليه حتى الآن فى باكستان . ويلاحظ كامل حسين بحق أنه فيما بين القرن الثامن والقرن الخامس عشر الميلادى . لم يعرف طب فى العالم إلا الطب العربى .



وسنتابع هذا الطب فى أصوله ومصادره . فى نشأته ومراحل نموه ، فى مدارسه وكبار رجاله ، ثم نقف قليلاً عند أثره وأفادة الغرب منه .

(أ) أصوله ومصادره :

كان للعرب فى جاهليتهم تطبيب ووصفات علاجية اكتسبوها من تجربتهم الخاصة أو استقودوها من تجارب جيرانهم . وكان لهم ولوع ببعض الحشائش والعقاقير . كالشيع والقيصوم ، وامتد قدر من هذا إلى صدر الإسلام ، ولم ير المسلمون غشاضة فى أن يغيّدوا منه ، وزادت الفتوحات الإسلامية هذه الثروة التقليدية ، وأضافت إليها

تجارب شعوب أخرى . الا أن هذا كله لا يعد من علم الطب في شيء وما أشبهه بما نسميه « الوصفات البلدية » التي لا تزال تحيا بيننا الى اليوم . ولم يبدأ البحث الطبى المنظم لدى العرب الا فى أخريات القرن الأول للهجرة ، ودفعته الحضارة الجديدة على أيدي العباسيين الى الامام شيئا فشيئا . فلم ينشأ الطب العربى دفعة واحدة ، بل نما وترعرع على مر الزمن ، وأخذ عن مدرستين طبيقتين سابقتين . هما مدرسة الاسكندرية ، ومدرسة جنديسابور .

١ - مدرسة الاسكندرية :

ترجع الى القرن الثالث الميلادى ، وعمرت الى القرن السابع الميلادى . خلفت مدارس بلاد اليونان ، وربطت الشرق بالغرب ، وكانت ملتقى ثقافات مختلفة غرس فيها البطالمة من قديم البحث العلمى ، برغم ميلهم الى النحيم والنرف . غائشأوا مدينتها اكبرى الشهيرة . ومعهد العلوم (الموسيون) الذى قام على أمره زمنا اسرانتون الرئيس الثانى للمدرسة المشائية . وفى هذا المعهد درست الهندسة والفلك . والطب والتشريح . وامتدت هذه الدراسات الى التاريخ الميلادى ، بل الى الفتح الاسلامى . ومن الثابت أن خالد بن يزيد الاموى (٧٠٤) حاول أثناء ولايته على مصر فى أخريات القرن السابع الميلادى أن يترجم بعض الكتب الطبية والكيميائية . وزاد الأخذ عن مدرسة الاسكندرية فى القرنين التاليين .

وطب مدرسة الاسكندرية فى أساسه جالينوسى . وفيها قسم انقيلاؤس . وهو زعيم المدرسة الطبية . بجمع كتب جالينوس فى ستة عشر جزءا ، سميت « المجموعة الجالينوسية » وقد عنى العرب بالبحث عن هذه المجموعة وترجمتها الى العربية . واضطلع بذلك خاصة حنين ابن اسحق (٨٧٧ م) زعيم المترجمين فى الاسلام . والواقع أن طب جالينوس (٢٠٠ م) . فى أساسه احباء لطب ابقراط (٤٦٠ ق.م) . وأخذ بمبادئه ، وشرح وتوضيح له . وان اختلف عنه فى بعض القضايا . وازاد اليه جديدا ، وخاصة فى التشريح . وقد تأثر به الأطباء العرب أكثر مما تأثروا

يطب استاذة الأول . وفي مدرسة الاسكندرية تربي أطباء مشاركة أخذ عنهم العرب أمثال سرجيوس الرسعنى أو الرأس عبنى (٦٩٤ م) . وغذت تعاليمها بعض المدارس الدينية الشرقية القديمة في الرها ، ونصيبين وانطاكية ، ففدى طب الاسكندرية الطب العربى بلوفى نصيب .

٢ — جنديسابور :

هى تلك المدينة الفارسية التى أسسها سابور الأول (٢٧٢ م) ، واسكن فيها أسراه من بعض الشعوب اليونانية . وازدهرت فيها مدرسة طبية منذ القرن الخامس الميلادى أيام كسرى أنو شروان . وجمع طبها بين التجارب الهندية الفارسية والنظريات اليونانية ، فأفادت من البحث النظرى والدراسة العملية فى مستشفاهها الكبير . وامتدت إليها الفتوحات الإسلامية على أيدى أبى موسى الأشعرى (٦٥٧ م) فى عهد عمر بن الخطاب (٦٤٤ م) . ويظهر أن أمرها لم يخف على العرب قبل الإسلام ، فقصدها بعضهم ، ونعلم الطب فيها ، وأخصهم الحارث ابن كلدة (٦٧٠) الذى يمكن أن يعد طبيب الإسلام الأول ، ويقال إن النبى (ص) كان يأمر من به علة أن يذهب إليه ويتطبب عنده .

ولكن شأن مدرسة جنديسابور الطبية لم يذع ولم يعمل الا فى صدر الدولة العباسية ، وعلى أيدى الخليفة المنصور (٧٧٥ م) بوجه خاص ، وقد اسندعى جرجيس بن بختيشوع (٧٧٠ م) رئيسها وشيخ أطبائها . وقدر له ولأبنائه وأحفاده من بعده أن يقضوا نحو قرنين فى حظوة لدى الخلفاء والأمراء العباسيين . فكان منهم الوزراء . وأطباء البلاط ، والمشفون على المستشفيات . وأساتذة الطب والمترجمون . وعلى رأسهم جبريل بن بختيشوع (٨٣٠ م) ، وقد نال حظوة كبرى لدى الرشيد (٨٠٣ م) الذى قال لأصحابه يوما : « من كانت له حاجة ، فليخاطب فيها جبريل ، لأنى أفعل كل ما يطلبه » . وانضم الى آل بختيشوع أطباء آخرون من جنديسابور ، وفى مقدمتهم يوحنا بن ماسويه (٨٥٧ م)

رئيس بيت الحكمة ، ومدير مستشفى بغداد في عهد المأمون ، واستاذ حنين بن اسحق . فوضعت جنديسابور اللبنة الاولى في بنيان الطب العربي ، واتمت الاسكندرية هذا البنيان وشيدته .

(ب) نشأته ونموه :

مر الطب العربي بمراحل ثلاث ، أسلمت كل واحدة منها الى الأخرى ، وهى على التوالى : مرحلة النشأة والتكوين ، ومرحلة الشرح والتلخيص ، ومرحلة التحليل والتجربة .

١ - مرحلة النشأة والتكوين :

هى مرحلة الرواد والمترجمين ، بدأت فى اوائل القرن الثامن الميلادى . وامتدت الى القرن التاسع . دعا اليها المنصور ، وعززها الرشيد والمأمون . بدأت فى بغداد ثم لم تلبث أن أرسلت أضواءها على بعض المدن الأخرى . أخذت عن الثقافات السابقة وعولت بخاصة على الثقافة اليونانية . ولقد عنى العرب بجمع اصولها ما وجدوا الى ذلك سبيلا فبعثوا فى طلبها البعث الى القسطنطينية والاسكندرية ، ولم يفتهم أن يبحثوا عنها فى أماكن أخرى . ونظموا حلقات ومدارس للترجمة ، وأهمها مدرسة حنين بن اسحق التى تخصصت او كادت فى ترجمة الكتب الطبية . وتشهد هذه الحركة بتسامح لا نظير له فى ثقافة أخرى قديمة او حديثة . فاشترك فيها النصارى من نساطرة وبعاقبه . واليهود والصابئة ، الى جانب المسلمين . وبرهنوا على أن العلم لا وطن له ، وأن طلبه لا يتعارض مع ملة او دين . واستمدوا مترجميهم من أماكن مختلفة . من جنديسابور كجبريل بن بختيشوع او من الحيرة كحنين ابن اسحق ، وابنه اسحق (٩١١ م) او من حران ككاتب بن قرة (٩٠١ م) .

أسهم هؤلاء جميعا فى ترجمة الكتب الطبية . الى جانب آخرين : امثال : يوحنا بن ماسويه ، وحبيش بن الأعشم الدمشقى (القرن التاسع م) . وعيسى بن يحيى ن ابراهيم (٨٣٠ م) . وقسطا بن لوقا

البعلبكي (٩١٢ م) . ترجموا عن الفارسية والهندية ، أو عن السريانية التي كانت لغة العلم في المدارس الدينية الشرقية قبل الاسلام ، وقد ترجم اليها قدر من الأصول اليونانية . وفي عصر المأمون حاول العرب أن يتداركوا ما فات السريان ، فصححوا أخطاء الترجمات القديمة ، وعولوا على الأصول اليونانية ، وترجموا منها مباشرة الى العربية . عرفوا كثيرين من اطباء اليونان ، وعنوا خاصة بليقراط ، وجالينوس . فترجموا للأول « العهد » المعروف ، « وكتاب الفصول » ، « وكتاب الأخلاط » ، « وكتاب الماء والهواء » ، وربما نسبوا الى أبقرط ما ليس من صنعه . وحرصوا على أن يترجموا مع هذه النصوص شروح جالينوس لها ، وتعليقه عليها . وقد تخصص حنين بن اسحق في مؤلفات جالينوس ، جند في جمعها وألف أسلوبها بحيث استطاع أن يحكم على النص اذا كان بقلم جالينوس أو منحولا . وجند حوله تلاميذ وأتباعا لمعاونته في ترجمتها ، وجود ذلك ما وسعه . ومن أهم ما نقل منها الى العربية : « المجموعة الجالينوسية » ذات الستة عشر جزءا ، و « التشريح الكبير » . « وكتاب الأدوية المفردة » ، « وكتاب تركيب الأدوية » . ولم يسلم جالينوس ، هو الآخر ، من كتب منحولة تعزى اليه .

وبذا فتحت الترجمة على العرب ابواب الثقافات الكبرى ، وربطت الماضي بالحاضر وعززت نهضة علمية نشيطة .

٢ — مرحلة التلخيص والشرح :

وهي امتداد للمرحلة السابقة ، وتبدو واضحة في القرن التاسع الميلادي . وقد اضطلع بها في الاغلب المترجمون أنفسهم ، فلم يقتنعوا بترجمة النصوص القديمة . بل لخصوها أو علقوا عليها . وراقهم لون خاص من التأليف سموه « مدخلا » في الطب أو في الكيمياء ، وكأئما حاكوا في ذلك مدخل نورفويوس الصوري في المنطق (ايساغوجي) ووضعوا كتبها مجلدة ، مثل : « كتاب الأغذية » ليوحنا بن ماسويه ، و « كتاب عشر مقالات في العين » لحنين بن اسحق ، و « كتاب فردوس

الحكمة « لعلى بن رين الطبرى (القرن العاشر م) الذى جمع بين الطب اليونانى والطب الهندى . واذا عرفنا أن « عليا » هذا كان استاذا لأبى بكر الرازى (٩٣٢ م) أدركنا كيف مهدت هذه المرحلة للمرحلة الثالثة والأخيرة .

ومما يلفت النظر فى هذه المرحلة التى نحن بصددتها انتشار المستشفيات أو بیمارستانات كما كانت تسمى ، وهذه التسمية نفسها تدل على أصل الفكرة . فالمستشفيات العربية محاكاة للبیمارستانات الفارسية ، وبخاصة بیمارستان جنديسابور الذى كان يديره جرجيس بن بختيشوع قبل انتقاله الى بغداد . وقد تبارى الخلفاء والأمراء فى اقامة هذه المستشفيات ورعايتها ، وانتشرت فى العواصم الكبرى ، كالرها ، وبغداد ، والقاهرة وتونس . ومن بينها بیمارستان المنصورى بالقاهرة الذى سمي أيضا بیمارستان قلاوون ، ولا تزال بعض آثاره باقية . وفى كل مستشفى أجنحة للرجال ، وأخرى للنساء ، والمرضى انفسهم موزعون على حسب مرضهم فى أقسام خاصة للجراحة ، أو للأمراض الباطنية . وفى المستشفى أماكن لاعداد الطعام ، وأخرى لتركيب الدواء . وعرف الأطباء العرب نظام المرور على المرضى وتقعد أحوالهم ، كما عرفوا نظام المناوبة الذى يضطلع فيه كل طبيب بنوبة محددته ، وعرفوا أخيرا الاجتماعات العلمية (كونصلتو) لدراسة حالات مرضية معينة . ولم يغفلوا أمر التمريض ، وأسهمت فيه المرأة بنصيب ، وتولت على وجه الخصوص تمريض بنات جنسها . ويشير ابن أبى أصيبعة الى شيء أشبه ما يكون بالعيادات الخارجية . ويحدث المؤرخون عن بعض المستشفيات المتنقلة فى الأسفار والحروب .

وصاحب هذا اقبال الطلاب على تعلم الطب، اقبالا ملحوظا ، ووضح له المجال فى هذه المستشفيات التى كانت ميدانا فسيحا للممارسة والتجربة ، ونظم هذا التعليم ووضعت له قيود وشروط واضحة ، فلا يقبل فيه الا من هم أهل له . ومكنوا من الدرس والبحث تحت اشراف متصل . ولا يسمح لهم بمزاولة الطب الا أن ثبتت كفايتهم ، وحصلوا على

اجازة من المشرفين عليهم . وما اشبه هذه اليمارستانتات بمستشفياتنا الجامعية ، وقد تخرج فيها أعداد كبيرة ، ويكفى أن نشير الى أن بغداد وحدها كان فيها نحو ٨٠٠ طبيب في اوائل القرن العاشر الميلادي .

فسبقت اليمارستانتات الاسلامية ، في نظمها وادارتها ، في اقسامها وتخصصاتها ، في دروسها العملية وتجاربها ، المستشفيات الحديثة بعدة قرون . واعجب بها الغرب منذ عهد بعيد في السلم والحرب ، وسعى اليها في الأندلس لكي يحظى بما فيها من طب وعلاج .

٣ — مرحلة الأصالة والابتكار :

هي فعلا مرحلة النقد والتلخيص ، والبحث والتجربة ، والكشف والاختراع ، هي مرحلة الطب العربي في صورته الكاملة ، وقد سميت بحق العصر الذهبي للطب العربي . بدأت في القرن العاشر الميلادي ، واستمرت الى نهاية القرن الثاني عشر . ظهر فيها أطباء أعلام ، منهم موسوعيون احاطوا بالطب في جوانبه المختلفة ، ومنهم متخصصون في بعض الفروع كالجراحة وطب العيون . نقدوا كبار اطباء اليونان ، واكملوا ما فاتهم ، وأصلحوا أخطاءهم . بحثوا وجربوا ، فكشفوا عن الجديد والمبتكر في ميدان التشخيص والعلاج . ووضعوا كتباً ومؤلفات استرعت الأنظار ، وعدت حلقة هامة من حلقات الفكر الطبى في التاريخ .

ومتى بلغت حضارة أوجها ، اخذت تتراجع شيئا فشيئا ، ولم تضاف القرون الستة التالية للقرن الثانى عشر الميلادى الى الطب العربى شيئا يذكر ، اللهم الا اكتشاف الدورة الدموية الصغرى .

(ج) مشاهيره واعلامه :

لسنا في حاجة ان نشير الى ان المسلمين عرضوا لفروع الطب المختلفة ، فوقفوا طويلا عند الأمراض الباطنية والجهاز الهضمى ، والجهاز النفسى ، وأمراض القلب ، والجهاز العصبى . وشغلوا بالجراحة والتشريح ، وأمراض النساء ، وأمراض الفم والأسنان ، وعنوا بأمراض

العين عناية فائقة ، ونبغ في كثير من هذه الفروع أئمة اعلام .
والطب عند العرب مربوط بالصيدلة برباط وثيق ، وما أجدر الصيدلة
العربية أن يوقف عليها بحث خاص . واكتفى بأن أشير الى أن لهم في
العقاقير والأقريازين باعا طويلا . فقد مكنهم عالمهم الفسيح من الوقوف
على أصناف من العقاقير لا حصر لها . و « مفردات ابن البيطار »
(١٢٤٨ م) وحدها تشمل نحو ألف وأربعمائة نوع ، ولم يسبقه أحد
الى وصف ثلثمائة منها ، وقد ترجم الكتاب كله الى اللاتينية وافاد منه
العالم الغربي .

**ولا سبيل لأن نقف هنا عند كبار اطباء الاسلام جميعا ، ونكتفى
بان نعرض لبعض مشاهيرهم ، وبخاصة من امتدت آثارهم الى الحضارة
الفربية ، وراعينا في عرضهم التخرج الزمني .**

١ — ابو بكر الرازي (٩٣٢ م) :

طبيب وفيلسوف ، وهو دون نزاع طبيب الاسلام الأول ، وجالينوس
العرب كما سمي . جمع بين العلم والعمل ، بين النظرية والتطبيق .
درس الطب اليوناني دراسة وافية ، ووقف من الفضلين أبقرط وجالينوس
موقف التأيد تارة والمعارضة تارة أخرى ، اخذ عنهما واستدرك عليهما .
وكان يعيب على أبقرط ايجازه وغموضه ، وعلى جالينوس اطنابه
واسهابه ، وهو بلاشك في مستواهما ان لم يزد عليهما . ادار مستشفين
كبيرين في الري وبغداد زمنا طويلا ، شخص فيهما ادواء كثيرة ، ووصف
لها دواءها ، وقام بتجارب تجل عن الحصر . لاعم بين طب القياس
وطب التجربة ، ورسم منهاجا واضحا في تشخيص الداء ، يستقصى فيه
اعراض المرض ، او « العلامات » كما يسميها ، ويرتب هذه العلاقات
بحسب أهميتها ، ويقارن بعضها ببعض . وهو دون نزاع من اعلام الطب
الاكلينيكي في التاريخ ، وفي كتابه « الحاوي » خير شاهد على ذلك ،
ويقع في اثنين وعشرين جزءا ، ويشتمل على مئات من مشاهدات وتجارب
لا تخلو من دقة وطرافة ، وقد ترجم الى اللاتينية منذ عهد مبكر ، وله
كتاب آخر اوضح ترتيبا وايسر تناولاً ، وهو كتاب « المنصوري » الذي

ترجم كذلك الى اللاتينية . ووضع كتابا ثالثا باسم « الفصوص » ، محاكاة
لابقراط وجالينوس ، وعده مدخلا للصناعة وطريقا للمتعلمين . وليس
الرازي الاستاذ بأقل شأننا من الرازي الطبيب فقد علم وربى ، وناقش
واختبر ، وخرج جيلا من الأطباء المهرة ، وعرض في كتابه « محنة
الطبيب » لدقة المهنة وعظم مسئولية الأطباء .

**ولن نقف هنا عند الرازي الفيلسوف الذى شغل المستشرقين أكثر
مما شغلهم الرازي الطبيب ، ورحم الله كامل حسين الذى عرف له قدره
بين الأطباء العالمين ، وكشف عن كثير من جوانبه ، وكم نأمل ان يتابع
شباب الأطباء المسيرة وان يحيا تراث هذا الطبيب العظيم .**

٢ — على بن عباس (٩٨٣ م) :

زراشتى اعتنق الاسلام ، ولد في الأهواز ، وأولع بدراسة الطب ،
وتلمذ للرازي ، وكان أشهر تلاميذه . عاش في حاشيته بنى بويه زمنا ،
وصنف لعضد الدولة كتابا في الطب سماه « الملكى » الذى عرفته
اللاتينية ، ولعله أول ما ترجم اليها من كتب الطب العربى على ايدى
قسطنطين الأفريقى في أوائل القرن الحادى عشر بعد موت مؤلفه بقليل .
وفى وضوحه وحسن تربيته ما حبيبه الى طلاب الطب من الغربيين ، وقد
حرصوا على الافادة منه الى ان طفى عليه « كتاب القانون » لابن سينا .

٣ — الزهراوى (١٠١٣ م) :

طبيب أندلسى عنى خاصة بالجراحة ، وهو بحق أشهر جراحى
العرب . والواقع ان دراسة الطب العربى لم تقف عند المشرق ، بل امتدت
الى شمال افريقيا والاندلس ، وظهر فيهما أطباء متعاقبون أخذوا عن
المشاركة ، وأضافوا شيئا مما خلفته الحضارة الرومانية ، أو مما
هداهم اليه بحثهم وتجربتهم . وجراحنا فى مقدمتهم ، رفع شأن الجراحة
وسما بها الى مستوى فوق « الصناعة اليدوية » التى كانت تطلق على
التشريح . وكان يرى ان صناعة الطب طويلة ، وعلى الراغب فيها ان
يرتاض أولا فى علم التشريح لكى يقف على وظائف الأعضاء وهيئتها ،

« والأطباء في رأيه كثيرون بالاسم قليلون بالفعل » وقد ألف كتابا في الطب سماه : « التصريف لمن عجز عن التأليف » ، استمدت فيه آلات جراحية جديدة ، رسمها ، وجدد طرائق استعمالها . وشرح أيضا عمليات جراحية كشق البطن ، وتفتيت حصى المثانة . وقد ترجم هذا الكتاب الى اللاتينية ، فكان له أثر يذكر في الجراحة الأوربية على مدى خمسة قرون .

٤ — ابن سينا (١٠٣٧ م) :

فيلسوف وطبيب ، وهو بعد الرازي ، الامام الثاني في الطب العربي وان لم يزاوله عملا مزاولة طويلة . اولع به في صباه الباكر ، وتعمق في درسه وبحثه ودعى وهو شاب الى معالجة بعض الأمراء . الا أنه فيلسوف قبل ان يكون طبيبا ، ولا شك في أنه أكبر اطباء الفلاسفة المسلمين ، وكثيرا ما وجهت فلسفته طبعه ، وما طبق منهجه الفلسفى على تأليفه الطبى . وأخرج كتابا يعد بين الكتب العالمية في الدراسات الطبية ، ونعنى به كتاب « القانون » ، وهو في الطب « كأصول » اقليدس في الهندسة ، أو « كالمجسطى » لبطليموس في الفلك . فيه تلخيص للطب اليونانى والعربى ، ويشتمل على خمسة اجزاء : في الأمور الكلية ، والأدوية المفردة ، والأمراض الجزئية ، والأمراض العامة ، والأدوية المركبة (الأقربازين) . وقد لخصه ابن سينا في أرجوزته الشهيرة التي قام ابن رشد (١١٩٨ م) بشرحها والتعليق عليها . وفي كتاب القانون استيعاب ودقة ، وترتيب ووضوح ، وصادف في الشرق والغرب نجاحا لم يصادفه كتاب طبى آخر .

ترجم الى اللاتينية منذ عهد مبكر ، وبقي يدرس في جامعات اوربا نحو ستة قرون ، من القرن الثانى عشر الى القرن السابع عشر ، واعد طبعه باللاتينية غير مرة ، ويقال انه طبع في القرن السادس عشر وحده عشرين مرة .

٥ — ابن زهر (١١٦٢ م) :

وليد أسرة أندلسية اشتهرت بالطب في اجيال متلاحقة ، وابو مروان

اشهر أفرادها . عاصر ابن رشد وصادقه ، ووضع كتاب « التيسير في
الداواة والتدبير » ، عرض فيه بعض الأنواء كالتهاب الأذن الوسطى ،
وشلل البلعوم ، ووصف عملية استخراج الحمى من الكلى ، وعملية
فتح القصبة الهوائية . اعتبر التجربة خير مرشد ، وعده معاصروه أقرب
الأطباء العرب من إبقراط في تفكيره . ترجم كتابه الى اللاتينية بعد موته
بنحو ١٨ سنة ، وأثر في الطب اللاتيني تأثيرا ملحوظا .

٦ — ابن النفيس (١٢٨٨ م) :

زميل ابن أبي أصيبعة مؤرخ الطب العربى ، ورئيس أطباء مصر فى
القرن السابع الهجرى ، ومع ذلك بقى مغمورا عدة قرون . ولم يكشف
عنه الا فى آخر الربع الأول من هذا القرن ، حين اهتمدى فى مكتبة برلين
الى مخطوط من أهم مؤلفاته الطبية ، وهو « موجز القانون » . وقد
أسهم الدكتور بول غليونجى فى هذا الكشف اسهاما واضحا ، ودفع شكوكا
لا أساس لها حامت حول طبيعنا ، فرد على الشبهة القائلة بأن ابن
أبى أصيبعة أهمله ، وشرح فى وضوح الدورة الدموية الصغرى التى
اهتمدى اليها . والواقع أن ابن النفيس أولع بالتشريح برغم معارضة
بعض رجال الدين له ، نوه بما حققه جالينوس وابن سينا فى هذا
المضمار ، وخرج على ما قالاه ، وفسر الدورة الدموية تفسيراً لم يسبق
اليه ، فكان أول من فطن الى وجود أوعية دموية داخل عضلة القلب .
وقال أن الدم يمر فى مسام دقيقة هى بمثابة الأوعية الشعرية ،
ومهد بذلك لدورة هارفى الكبرى .

ومن الثابت أن كتاب « موجز القانون » الذى شرحت فيه فكرة
الدورة الدموية الصغرى قد ترجم الى اللاتينية سنة ١٥٤٧ م ، وأن
متأخرى الباثويين عرضوا لهذه الدورة . ومن الثابت ايضا أن هارفى
(١٦٥٧ م) تتلمذ لهم ، ومن الجائز أن يكون قد وقف على شيء مما قال
به ابن النفيس . ومهما يكن من أمر فإن كتابه « وجه القانون » قد
وجد فى آخر المطاف طريقه الى اللغة اللاتينية .

هؤلاء هم مشاهير اطباء العربية ، وقد ذاع صيتهم في اللاتينية بدرجة لا تقل عما عرفوا به في العربية ، ولا يزال تراثهم مهملينا ، وما أجدرنا أن نحياه ، وأن نكشف عن هذه الكنوز الدفينة . واذكر أنه طلب الى منذ ثلاثين سنة أن أشرف على اخراج « كتاب القانون » لابن سينا اخراجا علميا دقيقا ، وآسف أنى لم أوفق لذلك لفقد المحقق المختص في هذا الميدان .

(د) أثره وموقف الغرب منه :

استلقت العلم العربى ، والطب بخاصة ، أنظار الأوربيين منذ القرن الحادى عشر . وقفوا على كثير من ثماره في السلم والحرب ، فعرفوه سلما عن قرب في صقلية والأندلس ، ولم يترددوا في أن يعرضوا مرضاهم على اطباء العرب ، وأن يسعوا اليهم . وقضت الحروب الصليبية عليهم بأن يستعينوا بهؤلاء الأطباء ، ومن بين أمراء الصليبيين من اتخذ له من العرب طبيبا خاصا . وأدركوا أن العلم قوة ، فحاولوا أن يتسلحوا به ، وأن يفيدوا منه ما استطاعوا .

واتجهوا الى ترجمة المراجع العلمية والعربية منذ عهد مبكر ، ووافرت لديهم منها ثروة يعتد بها . ولا يكاد يوجد مؤلف علمى عربى هام الا ونقلوه الى لغتهم ، ومن بين ما نقلوه ما فقدنا أصله العربى ، ولم يبق منه الا الترجمة اللاتينية ، وسبق لنا أن اشرنا الى بعض مترجماتهم الطبية . ولا تزال حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية ابان القرون الوسطى في حاجة الى درس أشمل وأكمل . وقد يترجم النص أكثر من مرة ، تبعا لاختلاف المترجمين ، أو رغبة في التجويد والاتقان ، وعن طريق هذه الترجمة سرت ألفاظ عربية الى اللغة اللاتينية . واذا كانت ترجمة قسطنطين الأفريقى (١٠٨٧ م) في القرن الحادى عشر لم تكن دقيقة ولا واقية . فقد تلتها ترجمات أخرى أدق وأكمل في القرنين الثانى عشر والثالث عشر . وعينت بها هيئات متعددة في نابلى وسالوم بايطاليا . أو في بلرم بصقلية أو في طليطلة بالأندلس . وأنشئت معاهد لتعلم العربية واليونانية ، وأسست في

طليطلة مدرسة لتعلم العربية والعبرية ، وتخرج فيها ريمون مارتان الدومنيكاني (ق ١٣ م) الذي كان على اتصال بالقديس توما الأكييني (١٢٧٤ م) . وبعد هذا بقليل استطاع ريمون لول (١٣١٦ م) ان يقرر تخصيص كرسي للغات الأجنبية في الجامعات الأوربية .

وطليطلة ويلرم أكبر مركزين للترجمة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، ففي طليطلة جمع كثير من المراجع العربية ، وكان بيع المخطوطات في ذلك العهد تجارة رابحة . وأعان على ذلك القونس الحكيم ملك قشتالة (١٢٨٤ م) الذي كان نضيرا للعلم والفلسفة ، وكان يريد بالقشتالية ان تصبح لغة عالمية . فنظمت جماعات للترجمة ، على رأس كل جماعة مراجع او مراجعون . وقد مر بطليطلة أغلب المشتغلين بالترجمة ، وعلى رأسهم جيرار الكريموني (١١٨٧ م) ، ذلك الايطالي الذي اجتذبه الترجمة ، مقصد طليطلة ، وعنى خاصة بالمراجع الطبية ، وترجم منها فيما يقال — نحو ٨٧ مؤلفا ، ولعله كان يشرف على نشاط جماعي يعاونه فيه آخرون .

وفي بلرم نشطت حركة الترجمة في القرن الثالث عشر تحت رعاية الامبراطور فردريك الثاني الذي شاء ان ينشر العلوم الاسلامية ، وكان على صلة بحكام الشرق وولاته ، واستطاع ان يجمع ثروة طائلة من المؤلفات العربية . ودعا اليه كبار المترجمين وفي مقدمتهم ميشيل اسكوت (١٢٣٥ م) ، تلك الشخصية شبه الأسطورية التي كانت ملوءة نشاطا وحركة ، والتي عزي اليها عدد غير قليل من المترجمات ، وما أشبهه بجيرار الكريموني . فوزع العمل على التلاميذ والأعوان ، وتابع نشاطهم وراجع انتاجهم . وقد حرص الامبراطور فردريك على ان يوزع ترجماته على الجامعات الأوربية ، رغبة في نشر العلم ، ويدافع عن منافسة البابا في الغالب .

وبعد الترجمة يجيء البحث والتمحيص ، وقد حظيت بعض الكتب الطبية العربية في اوربا ببحوث ودراسات متلاحقة ، وكان

« كتاب القانون » لابن سينا أعظمها حظا . فبلغ مكانة لا يدنو منها
الا كتب أبقراط وجالينوس ، وأقر البابا كليمنت الخامس (١٣١٩ م)
أن يمتحن الطلبة إجباريا في « قانون » ابن سينا ، وفي « المنصوري »
للرازي للحصول على اجازة الطب . وتنافست الجامعات الأوربية في
الدراسات الطبية ، فعولت جامعة مونبلييه على كتاب « القانون » حتى
منتصف القرن السابع عشر ، وحذت حذوها جامعة فيينا وجامعة
فرنكفورت ، وتبنت جامعة بولونيا آراء ابن زهر . وسبق أن أشرنا الى
أن جامعة بادوا عرضت في القرن السادس عشر لموضوع الدورة الدموية ،
على نحو شبيه بما انتهى اليه ابن النفيس . واستمرت الفرماكولوجيا
العربية سائدة في أوربا حتى القرن التاسع عشر . وطبعت أجزاء من
مفردات ابن البيطارى بكريمونا عام (١٧٥٨ م) .

وفي وسعنا أن نقرر أن الطب الأوربى مدين للطب العربى في القرون
الوسطى وعصر النهضة ، بل في التاريخ الحديث ، ولم يتردد منصفو علماء
الغرب في تقرير ذلك .

ونشير فقط الى ما فنده سارتون ، وهو من أكبر مؤرخى العلوم
المعاصرين في أوربا وأمريكا ، ويقول : « انه لعمل عظيم أن ينقل العرب
الينا كنوز الحكمة اليونانية ويحافظوا عليها ، على أنهم لم يكتفوا بهذا ،
بل غنوها وسموها بها ، ولولا ذلك لتأخر سير المدنية قرونا عديدة » .

خاتمة :

وفي ضوء ما تقدم نلاحظ ان الطب العربى خطا خلال أربعة قرون
او يزيد خطوات فسيحة ، ووصل الى درجة مرموقة ، وهو دون نزاع ادق
وأشمل من الطب القديم والمتوسط . وقد مهد للطب الحديث ، وسبقه
الى بعض ما يباهى به . ومن الظلم ان يقاس بأقيسة الطب المعاصر
الذى تهيأت له أسباب ووسائل لم تنتهيا لأطباء العرب ، على ان
الطب المعاصر نفسه فى تطور مستمر ، وطب القرن العشرين يسمو دون

نزاع على طب القرن التاسع عشر ، وفي كل يوم يكاد البحث الطبى يتينا بجديد ، ولم يخرج الطب العربى عن سنة هذا التطور بحال .

وقد اشرنا الى ان هذا الطب احتفظ بتراث اليونان ، وهذا نفسه عمل جليل ، ولكنه لم يقف عند مجرد حفظه ونقله ، بل عدله وصححه ، وأضاف اليه ما لم تضفه ثقافة أخرى فى التاريخ القديم والمتوسط . فكشف عن ادواء لم تكن معروفة ، وتقنن فى وسائل الدواء والعلاج ، وخطا فى الجراحة خطوات لم تكن يسيرة فى القرون الوسطى ، وبقيت الجراحة فى الغرب عالة عليه عدة قرون ، واستحدث ادوات جراحية لم تكن معروفة من قبل . وسما بالطب الاكلينكى الى درجة يفيد منها اطباء اليوم ، وما أجدرهم أن يوقفوا عليه . وتوسع ما أمكن فى الكشف عن الحشائش والعقاقير الطبية ، وتوفر له منها زاد كبير . وعنى بالتمريض ، وقدم أمثلة رائعة فى تنظيم المستشفيات وادارتها والاشرف عليها .

ندارك العرب على أبقرط وجالينوس ما لم يسبق اليه أحد ، وطبيب كالرازى نقح أبقرط وهذبه أكثر مما صنع جالينوس . وإذا كان اطباء العرب قد سلموا بمبادئ لا نسلم بها اليوم ، ولم يتخلصوا تماما من نظرية الأخلاط اليونانية ، فانهم أفسحوا للتجربة مجالا انتهى بالقضاء على هذه النظرية . ولا يزال قدر من مؤلفات الطب العربية يعد الى اليوم بين أمهات الكتب الطبية ، وما احوجها أن ترى النور .

مراجع :

١ — ابن أبى أصيبعة ، عيون الانباء فى طبقات الأطباء ، دار الفكر ، بيروت ١٩٥٧ .

٢ — ابن جلجل ، طبقات الأطباء ، القاهرة ١٩٥٥ .

٣ — بول غليونجى ، قطوف من تاريخ الطب ، القاهرة ١٩٧٩ .

٤ — جمال الدين القنطري ، اخبار العلماء باخبار الحكماء ،
ليبرز ١٩٠٣ .

٥ — محمد كامل حسين ، موجز في تاريخ الطب والصيدلة عند
العرب ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ،
القاهرة ١٩٧٨ .

٦ — محمد كامل حسين ، في الطب والاقربازين ، أثر العرب والاسلام
في النهضة الأوربية ، القاهرة ١٩٧٠ .

Browne, Arabian Medicine, Cambridge, 1921 (٧)

Meyerhof, Stience and Medicine in Legacy of Islam, (٨)
London 1947 .

مشكلة الألوهية

الألوهية سر الوجود ، رمز الجلال والعظمة ، مبعث الخوف والرجاء ملاذ من لا ملاذ له — لجأ إليها الانسان الأول طلبا لقوته ، وانتصارا لضعفه ، ودفاعا عن نفسه ، وحماية لماله وأهله . وصورها على غرار صورته ، أو على نحو شيء مما يحيط به . فرآها في رئيس قبيلته ، في عاهله وملكه . أو تلمسها في الشمس مصدر الدفء والحرارة ، أو في القمر كاشف الظلمة والهادي ليلا ، أو في المطر منبت الزرع ومطفئ ظمأ الانسان والحيوان . وقد يراها في البرق الخاطف ، أو الرعد القاصف ، أو الجبل الشامخ ، أو في بعض الطير والحيوان . آله في يسر ، وقدس في غير تقيد ، وحد وعدد ، وقد يضع على رأس الآلهة الصغيرة الها أقوى وأكبر . ولا يزال الانسان يؤله حتى اليوم من يرى فيه خرقا للعادة ، وخروجاً على المألوف .

ولم تقف فكرة الألوهية عند هذه الصورة الساذجة السهلة ، بل نزهتها الأديان السماوية عن المادية والجسمية ، عن الزمانية والمكانية ، عن الحدوث والفناء ، عن التغير والتحول ، عن الميول والأهواء ، عن الفحش والدنس . وردت الى الاله كل شيء ، فهو الواحد الأحد ، الأول والآخر ، الظاهر والباطن ، الحي القيوم ، السميع البصير ، الحكم العدل ، اللطيف الخبير ، وهو المبدئ المعيد المحيي المميت ، الخالق الرازق ، الغنى المغنى ، النافع الضار ، المعزل المذل ، الرحمن الرحيم الكون صنعه ، خلقه وأبدعه ، ورعاه بكرمه وعنايته ، لا وجود له بدونه ، ولا بقاء له بغير تدبيره وحكمته ، مالك الملك رب السموات والأرض . والانسان خليفته في أرضه ، فضله على سائر المخلوقات ، ووهبه ما يميز به الخبيث من الطيب ، وما يواجه به أعباءه ومسئوليته . ارسل اليه الرسل ، وكلفه بتكاليف معينة ، ووضع موضع الاختيار ، « فمن أحسن فلنفسه ، ومن أساء فعليها » .



وشغل الفلاسفة والحكماء بتفهم سر الوجود وتوضيح أصل العالم ،

واستوقفتهم مشكلة الألوهية طويلا . ففي مصر وبابل عرفت الفلسفة الالهية ، قبل أن تعرف الفلسفة الرياضية والطبيعية . والبراهمية والبوذية الكونفوشية معتقدات دينية ، قبل أن تكون فلسفات نظرية . وفلاسفة اليونان ، الذين أولعوا بعالم الحس والواقع ، لم يروا مناصا من أن يبحثوا فيما وراء الطبيعة ، والالهيّات باب همام من أبواب بحثهم .
واله أفلاطون (٣٤٧ ق.م .) أقرب ما يكون الى مثال الخير أو مثال الجمال ، وقد يسميه « الصانع » . وبرغم أن أرسطو (٣٢٢ ق.م .) كان يرهّب عالم السماء ولا يحب الخوض فيه ما لم يستقم له تفسير حركة الافلاك الا بالتسليم بمحرك أول يحرك غيره ولا يتحرك هو ، وهو عقل يعقل نفسه ، وغاية في الكمال والجمال ، ولا تتحرك الكائنات العلوية الا بعامل الشوق والرغبة في التشبه به .
واله الرواقيين نار مقدسة هي أساس العالم ، وقانون ضروري وعقل كلى منبث في الكون بأسره ، فهم من القائلين بوحدة الوجود . والاول أو الواحد عند افلوطين (٢٧٠) ، هو مبدأ الكل ، وعنه صدر العالم جميعه .
وفلسفة القرون الوسطى لدى المسلمين والمسيحيين فلسفة دينية في أساسها ، تحرص على أن توفق بين العقل والنقل ، وتربط الحكمة بالشرعية ، وهي باختصار فلسفة مؤلهة .

ولم يبعد كبار الفلاسفة المحدثين عن هذا كثيرا ، فديكارت (١٦٥٠) أبو الفلسفة الحديثة وزعيم العقليين في القرن السابع عشر ، يرى أن « من منحهم الله العقل ملزمون باستخدامه خاصة في معرفة الله ومعرفة أنفسهم » . ومعرفة الله عنده عماد اليقين ودعامة الحقائق على اختلافها ، والاله هو الوجود الحق اللامتناهي . وفكرة الألوهية أجلى الأفكار وأوضحها ، ووجودها في الذهن دليل قاطع على وجود حقيقة خارجية هي مصدرها . وليس بلازم أن نبحث عن الله في العالم المحيط بنا ، بل يكفي أن نغمض أعيننا ونعطل حواسنا ، ثم نفتش في عقولنا عن الأفكار الجلية الواضحة ، وسنجد لا محالة فكرة الألوهية في مقدمتها . وجد اسبينوزا (١٦٧٧) في أن يقيم صرحا قاعدته 'لاستدلال والبرهان ، وقيّمته نور الايمان وغبطة العرفان . والله عنده

جوهر لا نهائي أزلى ثابت لا يتغير ، بل هو الجوهر الوحيد ، والحقيقة المطلقة . هو جوهر موجود بنفسه وقائم بنفسه ، بل لا موجود سواه ، والعالم كله أعراض له . وهو عالم علما أزليا أبديا ، وعلمه وإرادته لا يختلفان ولا ينفصلان . وتعود فلسفة ليبنتز (١٧١٦) كلها الى فكرة الألوهية ، فالمناديات أو الذرات الروحية التي قال بها وعدها أساس العالم ، تستلزم في نشأتها وحفظها وتناسقها صانعا حكيما يوجدها ويرعاها ، ويسيرها على نظام ثابت ، وكان طبيعيا أن يقول بال العناية والانسجام الأزلى ، وأن يردهما الى الله وحده . وكمال العالم واتساقه وما فيه من خير آية من آيات الله وحكمته ، وهو العالم القادر المريد . ويرد بركلي (١٧٥٣) الحقائق كلها الى العقل ، ويحارب المادية التي يراها سببا في انتشار الإباحية والخروج على المبادئ الدينية والأخلاقية . ويستمسك بعالم الأرواح ، لأنه الحقيقة الثابتة التي نصل اليها مباشرة وبدون واسطة . ويعتقد أن ظواهر الكون جميعها ترجع الى الله ، فهو في نظره علة العلة ومصدر الأحداث المختلفة . وكشف كانط (١٨٠٤) بمذهبه النقدي عن تناقض الفلاسفة السابقين ، وهدم كثيرا من آرائهم ، بل امتد نقده الى ما عرف قبله من وسائل البرهنة على وجود الله . نقد « العقل النظري » كما نقد « العقل العلمي » ، أو بعبارة أخرى نقد « مشكلة المعرفة » كما نقد « مشكلة السلوك » ، ولكنه أقامها بعد هذا على بناء أقوى وأسلم . ولم تستقم له أخلاق الواجب الا باقامتها على ثلاثة مبادئ هامة ، هي حرية الإرادة ، وخلود الروح ، ووجود الله . وبدون الحرية لا يكون للتكاليف معنى ، ونحن بأدائنا للواجب انما ننشر السعادة والخير الأسمى ، والحياة الدنيا أضيق من أن تحققها بصورة كاملة ، واذن لابد أن نسلم بحياة اخروية . وتقضى العدالة أخيرا أن توزع السعادة على الناس حسب استحقاقهم وأدائهم لواجباتهم ، وهذا يستلزم قوة عظمى ترعى توزيع الخير والسعادة بين الناس بالقسطاس المستقيم . وإذا كان كانط لم يجد سبيلا لادعاء الحقائق الدينية عن طريق العقل النظري ، فإنه وجده عن طريق العقل العملي ، وفي هذا ما يفسر عبارته المشهورة : « اضطررت لانفباء العلم ، كي أحتفظ بمكان للعقيدة » .

ولا نريد بهذا أن نذهب الى أنه لم يكن بين المفكرين شكاً ولاحدون في التاريخ قديمه وحديثه ، وانما شئنا فقط أن نشر الى آراء بعض الفلاسفة المؤلهين . ويبدو أن موجة الشك والالحاد قويت واشتدت في الفلسفة المعاصرة ، ولعل ذلك راجع الى طفيلان المسادة ، واتساع مجال البحوث العلمية ، وكشفها عن خفايا كثيرة ، واهتدائها الى عجائب تكنولوجيا باهرة . وربما كان للمذهب النقدي شأن في ذلك ، فقد واجه أمورا ومشاكل لم يتنبه اليها كانط نفسه . غفى النصف الأول من القرن الماضي قال أوجست كونت (١٨٥٧) بالفلسفة الوضعية التي ترفض التفسير اللاهوتي الميتافيزيقي للظواهر الكونية ، وتدعو الى الملاحظة والتجربة ، وتفسر هذه الظواهر في ضوءها تفسيراً علمياً ، وتعد ذلك قمة المطاف للفكر الانساني . ثم جاءت الوضعية المنطقية ، وغلت في هذا غلوا كبيرا . وعدت الميتافيزيقا كلها خرافة ، وأنكرت كثيراً من القضايا مثل : النفس خالدة ، زاعمة أنها ليست من القضايا التحليلية ولا التركيبية . ودعت الى فلسفة تقوم على العلم ، وعلى العلم وحده . ويحاول الوجوديون أن يقصروا البحث الفلسفي على الانسان الذي يصنع نفسه بنفسه ، ويملاً وجوده على النحو الذي يلائمه ، وكأنهم لا يرون وجوداً سواه . وبين النزعات المادية نكتفي بأن نشر الى الماركسية وما اعتمدت عليه من مادية تاريخية تتلخص في أن الوقائع الاقتصادية هي أساس كل الظواهر الانسانية الحاضرة والماضية ، فهي وحدها تحددتها وتنحكم فيها ، ولا تدع محلاً لمؤثرات أخرى سواها فكرية كانت او روحية ، واذن لا اعتبار لقيم دينية أو أخلاقية . وباختصار لم تصادف مشكلة الألوهية في الفكر المعاصر ما صادفته في الفكر القديم والحديث ، وتكاد تدور الدراسات الميتافيزيقية المعاصرة حول نظرية المعرفة وحدها .

ولكن ليس معنى هذا أنه لم تعرف في التاريخ المعاصر فلسفات مؤلهة ، لا بل بالعكس ظهرت تلك الفلسفات . وحاولت أن تقيم فكرة الألوهية في عمق ودقة على أساس من العلم والواقع . فهيرجل (١٨٣١) الذي عولت عليه الماركسية وأخذت عنه ماديتها الجدلية ، تفلسف في الغالب دفاعاً عن المسيحية ورغبة في تكوين فلسفة دينية .

وبرغم أخذه بالفينومونولوجيا أو علم الظواهر ، ينتهى الى مثالية مطلقة
تعبّر عن المطلق فى أوسع معانيه . ولیم جیمس (١٩١٠) ، الذى قال
بالبرجماتية وذهب الى أن معيار صدق الآراء والأفكار إنما هو فى
فوائدها وقيمة نفعها ، يحلل التجارب الدينية تحليلاً دقيقاً ،
ويقیم العقيدة على أساس سيكولوجى ، ويرى أن المرء فى حياته الروحية
يتصل بمقام اسمى ، فيحس فى نفسه بقوة أعظم وثقة أتم ، ويشعر
بغبطة وسعادة لا حد لهما . وبرجسون (١٩٤١) الذى ربط الحياة
بالزمن والمادة بالروح ، يرى أن الله فى غنى عن أن يبرهن عليه ، لأننا نحس
به نستمد منه الحياة . وما الحياة الا اعتقاد فى الله ، وما معرفته
الا شعور بكل ما تقتضيه الحياة . وأودع جانبا « التوماسية الجديدة »
التي عنيت بها خاصة جامعة لوفان ، وتحرص على أن توفق بين فلسفة
القديس توماس الأكويني ومعطيات العلوم الحديثة من مناهج وقوانين .
وفى وسعنا أن نلاحظ أن بين الشكّك والمفكرين الأحرار المعاصرين من شك
بلسانه وفى قلبه بقية إيمان ، ومنهم من انتهى به المطاف الى
فلسفة مؤلّهة ، وكأنما كان الشك مرحلة قلق وحيرة ، أعقبها ضرب
ما كان عوده أبوه .



والناس فى اعتقادهم وتأليفهم أصناف ، فأغلبهم ينشأ على
ما كان عوده أبوه .

وما دان الفتى بحجا ولكن يعلمه التدين أقربوه

وإيمان العوام سهل مريح ، لا يزعزه ريب ، ولا تصاحبه حيرة .
هو إيمان راسخ متين ، يملأ القلب ، وتطمئن اليه النفس ، وكيف
لا وهو أمنية من لا يجده : « اللهم إيماناً كإيمان العوام » . فيه
ثقة ورضا ، وأمل وتفائل ، يتحمل الضراء فى صبر وجلد ، ويواجه
السراء بالشكر والحمد . يعين على قطع رحله العمر فى يسر ، ولا ييأس
فيما بعدها من روح الله . هو شىء من لا شىء له ، وعون من لا عون له ،
من حرم منه عز عليه أن يعوضه . ولا حياة لمجتمع بدونه ، ومن

لم يؤمن بالله موسى آمن بالله المسيح ، أو رسم لنفسه الها على نحو ما . ولا يشك العامة في وجود الههم ، فهم يرونه في كل شيء ، ويحسون به دون انقطاع . ولا يقفون عند فهم طبيعته وتوضيح صفاته ، فهم يؤمنون به دون حاجة الى شيء من ذلك . وجل ما يتصورون انه الجلال والعظمة ، والبأس والقوة ، والعدل والحكمة ، والعون والنصرة ، والخير والنفع . ويخطيء الخاصة حين يريدون بهم أن يفلسفوا فكرة الألوهية مثلهم ، فيحملوهم ما لا طاقة لهم به ، ويخوضوا بهم عمارا ما اغناهم عنها . وتلك كانت غلطة معتزلة بغداد ، حين شاعوا أن يجعلوا من القول بخلق القرآن عقيدة رسمية للدولة . وقد اشتد جدل المسلمين حول الباري وصفاته في القرن الرابع والخامس للهجرة . الأمر الذي دفع الغزالي (١١١١) الى أن ينادى « بالجام العوام عن علم الكلام » ، « وبالاقتصاد في الاعتقاد » .



والخاصة أن يفلسفوا فكرة الألوهية كما يشاعون ، وقد فعلوا . يحققون التقليد ، ويأبون إلا أن يحكموا عقولهم في كل شيء ، حتى فيما لا يجد العقل سبيلا اليه . يقيسون الغائب على الشاهد ، وهذا قياس مع الفارق . ويحكمون منطق البشرية في عالم الألوهية ، فيقعون في أخطاء ومفارقات . حاولوا البرهنة على وجود الله ، ولعل هذه أيسر مهامهم ، فأياته ناطقة ، وآثاره باهرة . وتقننوا في ذلك ما وسعهم ، فبرهنوا عليه برهنة طبيعية معتمدين على العلة الفاعلة أو العلة الغائبة ، وملاحظين أن كل صنعة لابد لها من صانع ، أو أن الصنعة الدقيقة تستلزم هدفا وغاية ، ولم يخلق العالم عبثا ، ولهذا البرهان صور شتى لدى الفلاسفة القدامى والمحدثين . وبرهنوا عليه أيضا برهنة انطولوجية ، مستنبطين وجود الله من ذاته نفسها . وهو ولا شك كامل كمالا مطلقا ، ولا يتصور من كامل أن يكون معدوما . وقد اتجه نحو هذا البرهان ابن سينا (١٠٣٧) بين المسلمين والقديس انسلم (١١٥٩) بين المسيحيين ، وتوسع فيه ديكارت وليبنز بين المحدثين . وبرهنوا عليه أخيرا برهنة أخلاقية مستمدة من فكرة الحقوق والواجبات ، والتكاليف

والمسئولية ، والثواب والعقاب ، ولابد لهذا جميعه من مشرع ومنظم وحاكم عادل ، وتعتمد الأخلاق الدينية كلها على هذا الأساس . ومن الغريب ان هذا الأسلوب من البرهنة هو الذى راق كائط ، المثالى المفرط فى مثاليته ومؤسس المذهب النقدي ، فى حين انه نقض البراهين الأخرى نقضا تاما .

وعرض الفلاسفة لذات البارئ وصفاته ، وهذه ناحية تسمو على منطق البشر ، ولا سبيل للعقل الانسانى ان يصورها الا بشيء من التجديد والتفزيه أو الشمول والعموم . ويمكن أن ترد محاولاتهم بوجه عام الى بابين : فجماعة يفصلون السماوى عن الأرضى فصلا تاما ، ويباعدون بين الالهى والانسانى بعدا مطلقا ، وهؤلاء هم انصار التجريد والتفزيه ، ومثلوهم كثيرون ، وكان كبار فلاسفة اليونان يقدسون العقل تقديسا كبيرا ، ويذهبون تبعا لهذا الى أن الاله معنى مجرد او « مثال » بلغة افلاطون ، او عقل يعقل نفسه بلغة ارسطو ، او هو الأول الواحد الذى لا يشبهه شيء بلغة افلاطين . وقد جاراهم العقليون اللاحقون فى ذلك ، امثال الفارابى (٩٥٠) ، وابن سينا ، والقديس توما الاكوينى (١٢٧٤) . وبنس اسكوت (١٣٠٨) فى القرون الوسطى ، وديكارت وليبنتز فى التاريخ الحديث . وقارب آخرون بين الانسانى والالهى ، فشبها وجسموا ، وقالوا بشيء من الحسية والمادية ، والزمانية والمكانية ، وان اختلفت هذه الأمور كلها بالنسبة لله عنها فيما عرف لدى الانسان . وقد يخطئون بين السماوى والأرضى ، فيذهبون ان الله كامن فى كل شيء ومنبث فى العالم بأسره . وقد يردون العالم كله الى الله ، وينتهون الى صورة من صور وحدة الوجود . والباحث فى صلة الواحد بالتعدو بين احد أمرين : اما ان يرد كل شيء الى الله ، فلا يبقى للانسان ولا للعالم شيء ، واما ان يحتفظ لهذين بوجود واثر ، وحين ذلك تعترضه صعوبة شمول قدرة الله وعنايته . ولا يزال المرء يبحث ، وهو مولع بكشف المغيبات ، وحين يخيل اليه انه وقف على سر منها ، ازداد حماسة للكشف والبحث .

و ن الخاصة فريق الروحانيين الذين ينكرون المنهج العقلى لما فيه من جفاف وحيرة ، ويؤثرون عليه منهج الذوق والالهام . والمتصوفة جميعا مؤلهون ، يؤمنون بروح الأرواح وقدس الأقداس ، ويسمعون وراء النور الأسمى والحقيقة الأزلية . وعندهم أن العقل يهدم ما بنى ، ويقول بالشئ وضده . أما القاب فسبيل المناجاة وقرر الحديث النفسى ، ومبعث الطمأنينة ، مركز الحب والتوحيد والاشراق والالهام ، متى صفت صفته وانجلت غشاوته أصبح أهلا للادراك الذوقى والمعرفة الدينية . وادراك القلب مختلف عن ادراك العقل ، الأول معرفة والثانى علم . والمعرفة فى رأيهم اسمى من العلم لأنها حال من أحوال النفس ، وتجربة صوفية تتحد فيها الذات المدركة بالشئ المدرك . هى باختصار كشف عن عالم الباطن ، فى حين أن العلم يقف عند عالم الظاهر . فمهم يؤمنون بالعاطفة القومية النيرة ، ويحلونها محل العقل والمنطق .

وهكذا تتم معرفة الله عندهم ، فهو لا يرى بالحواس لأنه غير مجسم ، ولا يدرك بالعقل لأنه لايرقى اليه ، وإنما يعرف معرفة فوقية مباشرة ، لا تقوم على منطق ، ولا تعول على استدلال . وإنما هى اتصال بالله وفناء فيه أو اتحاد معه ، هى حضرة وشهود يتصل فيها المحب بالمحبوب الأعظم . والعبد بهذا فى غير حاجة الى البرهنة على وجود الله ، وفى غنى عن تحديد ذاته وشرح صفاته ، وليس راء كن سمعا ! وفى القول بالاتحاد أو وحدة الشهود ما يؤدى الى القول بوحدة الوجود ، وهذا ما انتهى اليه بعض الصوفية . فيقود الوجدان والذوق الى مذهب وحدة الوجود ، كما قاد اليه العقل والمنطق . والواقع ان هذا المذهب فى أساسه وايدى فرط ايمان ، تدفع اليه عاطفة قوية وشعور فياض ، وهو بهذا يلائم الصوفية والروحانيين .

فتعتمد فكرة الألوهية عند الصوفية على الذوق والتجربة الشخصية ، وتقوم على أساس من الشعور والوجدان . فهى فكرة تنبعث من الباطن ، ويسعب نقلها الى الخارج . يحس الصوفى بجمال الله وجلاله احساسا صادقا ، ويعز عليه ان يصور احساسه للآخرين ، وكل ما يلك هو ان

يدعوهم أن يرجعوا الى أنفسهم ، لكي يحسوا بما أحس ويشعروا بما شعر . ومن العقليين من انتهى به المطاف الى طرح براهينه العقلية وافكار أدلته المنطقية ، وقنع بأن يرجع الى سريره ويركن الى ما أطمأنت اليه نفسه .



هذا هو موقف العامة والخاصة من مشكلة الألوهية ، أو ان شئت موقف العوام والعقلانيين والروحانيين . ولكل لغته مهما زاد تعاليمه واتسعت ثقافته ، ولا سبيل لأن يفهم غيرها . فهناك روحانيون بفطرتهم ، وآخرون عقليون باستعدادهم ، والى جانب هؤلاء وهؤلاء الجماهير التى لها من العقل والروح نصيب ، ولكن لا طاقة لها على ان تتعمق فى هذا أو ذاك ، وتلخذ الأمور ببساطة ، وتقنع منها بما يلائم حياتها ويحل مشاكلها . وهؤلاء جميعا فى أغلبهم مؤلهون ، وعلى هذا ستبقى الألوهية ما بقى الانسان ، ستبقى لانها ضرورة من ضرورات المجتمع وحاجة ماسة من حاجات الفرد . ولن يضرها فى شيء ان يكون هناك كفار وملحدون ، فقد صادفتهم فى مراحل التاريخ المختلفة ، ولم يعوقوا سيرها ، ولم يضعفوا نفوذها . حقا أن فى الكشوف العلمية ما يبهر العقل وما يزلزل العقيدة . ولكن هل يزعم العلم انه كشف كل شيء ؟ قطعاً لا ، ومتى ادعى ذلك انقطع سيره وتوقف عمله . وما دام فى الكون خفايا فهذا سر الوجود وأساس فكرة الألوهية .

فكرة الإنسان في الاسلام

ان فكرة الانسان قديمة قدم الانسان نفسه ، فقد أحس منذ نشأته بوجوده متميزا من الكون والطبيعة . وسعيا وراء قوته ازداد احساسه وضوحا وقوة ، فشعر بآماله وآلامه ، بنجاحه وفشله ، بنضاله ضد الطبيعة والكائنات الأخرى . وكلما اشتد نضاله ازداد ثقة بنفسه ، وأدرك ما له من حقوق وما عليه من واجبات .

شغلت حقيقة الانسان الأذهان من قديم ، وحاول الانسان أن يعرف نفسه بنفسه . فظن تارة أنه مجرد وجود مادي يقوم على ظواهر عضوية وفسولوجية ، وظن أخرى أن وراء هذا الوجود المادي حياة روحية هي سره وأساس كيانه . والقول بوجود النفس قديم قدم الانسان ذاته ، ويكاد يدور الفكر انشرقى القديم حول النفس في أصلها ومعادها ووسائل تهذيبها وطهرها . فقدماء المصريين كانوا يؤمنون بحياة أخروية للنفس فيها نصيب كبير ، وفي « كتاب الموتى » عرض لهذه الحياة وما يجرى فيها . وكان العبرانيون يقولون ان الانسان مركب من نفس وجسم ، وأن الجسم يعود الى التراب ، في حين ترجع النفس الى الله لتثاب أو لتعاقب . ويتلخص العالم عند الزرادشتية في مجموعة أرواح بعضها خيرة والأخرى شريرة ، وهي في نضال مستمر الى أن يقدر لروح الخير الغلبة والانتصار . وتقوم الحكمة البراهمية على أساس تجرد النفس وتخليصها من البدن لكي تفنى في الحقيقة المطلقة (براهما) ، وإذا لم تصل الى هذا التجرد تبقى حائرة في رحلة لا تنقطع ، تنتقل من بدن الى آخر .

ولقد جاء الاسلام ليوقظ النفوس من سباتها ، ويطهرها من دنسها . وفي القرآن خطاب صريح للنفس ، وتحذير لها من شهواتها وأهوائها . « يا أيها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية » (١) . « وما أبرئ نفسي ، ان النفس لأمارة بالسوء » (٢) . وهناك أحاديث تشير الى أصل الأرواح ومعادها ، وتؤذن بأن وجودها سابق على وجود البدن .

(١) سورة ٨٩ ، آية ٢٧ — ٢٨ .

(٢) سورة ١٢ ، آية ٥٢ .

«الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف» (١) . حقا ان في العبادات والتكاليف ما يستلزم حركات وأعمالا بدنية كائصالا والصوم ولكن هدفها الأساس هو تطهير الأرواح وتزكيتها ، فالإنسان على الحقيقة إنما هو النفس . ولكن ندرك فكرته في وضوح ، يجدر بنا أن نستعرض موقف المسلمين من النفس الانسانية في حقيقتها ، وخلودها ، وصفائها . ويجدر بنا أيضا أن نبين مدى اعتداد الاسلام والمسلمين بالحرية الفكرية واستقلال الارادة ، وهما الدعامتان اللتان تقوم عليهما الشخصية ، وتستكمل معالم الانسانية .

١ — النفس الانسانية :

عرض المسلمون لموضوع النفس منذ عهد مبكر ، برغم أن في بعض آي القرآن ما لا يشجع عليه ، « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي ، وما أتيتم من العلم الا قليلا » (٢) . وبرغم أن رجال الصدر الأول كانوا يتحاشونه ، وذهب مالك (٧٩٥) والثشافعي (٨٢٠) الى تحريم التعرض له (٣) . واذا كان السلف لم يتعمقوا في بحثه ، فان الفرق والمدارس الاسلامية المختلفة توسعت فيه ، سواء اكانت شيعية أم سنية ، ويكفي أن نشير الى موقف المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة منه .

اختلف المتكلمون في طبيعة النفس اختلافا شبيها بذلك الذي عرف لدى مفكرى اليونان ، فنزع بعضهم الى المادية المفرطة ، ونزع بعض آخر الى الروحية الخالصة (٤) . وهن الماديين من أنكر انفس جملة ، أو قال أنها جسم أو عرض لجسم . وعلى راس هؤلاء أنصار نظرية الجوهر الفرد ، وفي مقدمتهم أبو الهذيل العلاف (٨٤٨) ، أحد شيوخ المعتزلة والواضع الأول لهذه النظرية في الاسلام . وهو يقرر أن النفس عرض الجسم ، وانها

(١) ابن قيم الجوزية ، كتاب الروح ، حيدر آباد ١٩٠٦ ، ص ٩ — ٦٢

(٢) سورة ١٧ ، آية ٨٥ .

(٣) ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٥٤

(٤)

في تغير مستمر (١) . ويجاربه أبو الحسن الأشعري (٩٣٥) ، الذي اخذ بفكرة الجزء الذي لا يتجزأ وان عارض مذهب المعتزلة في جملته ، فيشك في روحية النفس (٢) . وينحو نحوه تلميذه الباقلاني (١٠١٣) ، الذي يعد النصير الأول لنظرية الجوهر الفرد بين الأشاعرة ، وعنده أن الروح عرض وأنها ليست شيئا آخر سوى الحياة (٣) . وعلى عكس هذا ، يذهب الروحانيون الى أن النفس ليست جسما ولا عرضا لجسم ، وانها هي قوة روحية تحرك البدن وتدير شئونه . ومن أنصار هذا الرأي بين المعتزلة معمر (٨٣٥) الذي يقول ان النفس علم خالص واردة خالصة (٤) . ويحمل ابن حزم الاندلسي (١٠٦٤) على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ حملة عنيفة ، ويرى أن النفس متميزة كل التميز من الجسد ، بليل ان المرء اذا اراد تصفية ذهنه وتصحيح رأيه تخلص من حواس الجسد وشوائبه (٥) . ويعد امام الحرمين (١٠٨٥) بحق من أول من قال بروحية النفس بين الأشاعرة ، وهي في رأيه جوهر روحي من طبيعة الهية (٦) ، فوضع بذلك أساس المذهب الروحي الذي اعتنقه تلميذه الغزالي (١١١١) والرازي (١٢٠٩) من بعده ، وأضحى دعامة من دعائم عقيدة أهل السنة ، ولا زال يردد حتى اليوم (٧) . ويبرز الامام محمد عبده (١٩٠٥) في وضوح ان النفس متميزة من البدن ، وانها تحيا حياة أخرى بعد مفارقتها (٨) .

-
- (١) الأشعري ، مقالات الاسلاميين ، لبيترج ١٩٣٩ ، ج ٢ ، ص ٣٣٧ .
 - (٢) ابن قيم الجوزية ، الروح ، ص ٨١ ، ١٧٨ ، ٢٨٢ .
 - (٣) المصدر السابق .
 - (٤) الرازي ، محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ، القاهرة ١٩٠٥ ، ص ١٦٤ .
 - (٥) ابن حزم ، الفصل في الملل والاهواء والنحل ، القاهرة ١٩٢٨ ، ج ٥ ، ص ٤٧ — ٤٨ .
 - (٦) ابن قيم الجوزية ، الروح ، ص ٨١ .
 - (٧) ابراهيم مذكور ، في الفلسفة الاسلامية ، ص ١٥٧ .
 - (٨) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٣٣ ، ص ٩٠ .

ولا أساس لتصوف ينكر وجود النفس ، ولا ثمرة له ولا غاية ان لم
يسلم بروحيتها وبقائها (١) . ومتصوفو الاسلام على الاطلاق صريحون كل
الصراحة في القول بروحية النفس وتميزها من البدن ، وهى فى نظرهم جوهر
روحى مستمد من الله ، وصورة من صورته فى خلقه ، وفيض من نوره على
عباده . هى الانسان على الحقيقة ، وبها يتميز من سائر الكائنات . ومادامت
من أصل علوى فانها تنزع دائما الى الأصل الذى صدرت عنه ، ولا يصرفها
عن ذلك الا أدران الجسم وشوائبه (٢) . وقد عرضوا لبعض الظواهر النفسية
كالعشق والحب واللذة والألم ، وفصلوا القول فى الأحوال والمقامات التى
تعد بابا هاما من أبواب عام النفس انوجدانى (٣) . وعولوا على « التأمل
الباطنى » ، وعاشوا فيه لحظات قبل ان يتوسع فى درسه علماء النفس
المحدثون . والتصوف فى الاختصار ثورة روحية فى الاسلام ، ثورة على
العبادات التى تصبح مجرد حركات جسمية دون احساس أو عاطفة ،
وعلى المعتقدات التى تقف عند أفكار مجردة دون ذوق أو شعور ، وما هو
فى الحقيقة الا حياة بالنفس وللنفس .

وقد عنى فلاسفة الاسلام بموضوع النفس عناية قل ان نجد لها لدى مفكرى
التاريخ القديم والمتوسط ، فاستقصوا مشاكله ، وعمقوا بحثه ، ووضعوا
فيه مؤلفات شتى شعرا ونثرا . ويجمعون على وجود النفس وتميزها من
البدن ، وان اختلفوا فى جوهريتها . فالكندى (٨٧٣) يرى أنها جوهر بسيط ،
شريف الطبع ، من جواهر الله ، واذا فارقت البدن انكشفت لها جميع
الحقائق (٤) . ويقرر الفارابى (٩٥٠) ان القوة الناطقة أفضل قوى النفس ،
وهى التى تدرك الكلى وتستطيع ان تتصل بالعالم العلوى (٥) . وابن سينا
(١٠٣٧) واضح كل الوضوح فى القول بوجود النفس وجوهريتها ، وحاول

Massignon, Recueil, P. 131 - 132

(١)

De Boer, Encyclopedia of Ethics and Religion T - 11, P. 746 (٢)

(٣) الدكتور أبو العلا عفيفى ، التصوف ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٥

— ٢٦ .

(٤) رسائل الكندى تحقيق الدكتور أبو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص

٢٧١ .

(٥) الفارابى : أراء اهل المدينة الفاضلة .

أن يثبت بأدلة مختلفة . وانتهى الى أن هناك حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة منه كل التميز . قد يسميها صورة مجارة لأرسطو ، أو جوهرًا وصورة في آن واحد ، والرأى عنده أنها جوهر روحى قائم بذاته يمكن أن يوجد بمعزل عن الجسم ، فى حين أنه لا يوجد جسم بدون نفس (١) . وقد أخذ فلاسفة الأندلس بما أخذ به فلاسفة المشرق بوجه عام ، فابن باجة (١١٣٨) وابن طفيل (١١٨٥) يقولان بسيادة النفس على البدن ، ويسلمان بإمكان اتصالهما بالعالم العلوى (٢) . أما ابن رشد (١١٩٨) فيقف عند لغة أرسطو ومبادئه ، ويقرر أن النفس ، وهى صورة الجسم ، لا يمكن أن تكون جوهرًا ، ولا أن تنفصل عن مادتها ، والصورة على كل حال شئ غير المادة (٣) .

فيجمع مفكرو الاسلام تقريبًا على اثبات وجود النفس ، وإن اختلفوا فى طبيعتها . وإذا كان من بينهم من نحا نحو المادية ، فإن أغلبتهم الصق بالروحانية ، ويرون أن النفس حقيقة مجردة متميزة من الجسم تمام التميز ، وهى مصدر الحس والتفكير بل والحياة والحركة . وما أشبه هذه الروحانية بتلك التى قال بها أوغسطين وتوماس الأكوينى بين المدرسين وديكارت بين المحدثين . وهى ضرورة من ضرورات الحياة المستقبلة ، وأساس لاثبات نظام أخلاقى ، يعز بدونها التحدث عن حساب وعقاب ، وعن جزاء ومسئولية . وهى أيضا وسيلة السعادة التى يصبر اليها الحكماء ، من الاتصال بالعالم العلوى . فالخير الأسمى الذى ننشده والسعادة الحقة التى نسعى اليها يقوداننا الى التسليم بعالم روحى وحياة أخرى غير هذه الحياة .

(١) مذكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، ٢٠٠ — ٢٠٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٥ — ٥٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٣٩ .

٢ — الخلود :

أمل حلو زاد التعلق به فلبس ثوب الحقيقة ، وغيب شغفنا به وكنا نظهره في صورة الحاضر ، وسلوة عن الحرمان وعثور الجد ، وثأر من الموت الذى لا يبقى على شيخ أو شاب . وربما كان حب الحياة أول ملهم بتجديدها ، وقد صور هذا التجدد بصور شتى ، فظن البدائيون أن الخلود عود للإنسان فى شكل مارد جبار يثأر لنفسه من عدا عليه ، وظن بعض المتحضرين أنه ضرب من اليقظة يرقل فيه المرء فى حلل النعيم ، ولذا أعدوا فى القبور الزينة والزخرف ولذيق الطعام والشراب . ثم جاءت الأديان السماوية فجعلته هدفا وغاية ، وأوجبت التكاليف على أساسه ، وأغدقت على الحياة الآخرة الوافا من المظاهر المادية والروحية والحسية والعقلية .

وتعاليم الاسلام واضحة فى اثبات الخلود ، كى يكون للتكليف معنى وللحساب محل ، « كل نفس ذائقة الموت » وانما توفون أجوركم يوم القيامة « (١) . فهناك حساب الملكين فى القبر ، وبعث الموتى يوم تقوم الساعة ، وحشر ونشر ، وسؤال وحساب ، وعقاب أو ثواب ، فاما الى جنة واما الى نار وكل تلك سمعيات تكون جزءا من العقيدة الدينية ، ويسلم بها المسلمون عامة وان اختلفوا فى شىء من تفاصيلها . فافترقوا منذ عهد مبكر حول مرتكب الكبيرة ، هل هو مؤمن أو كافر ، أو فى منزلة بين المنزلتين ، وتبعاً لهذا هل يخلد فى النار ، أو يقضى فيها زمناً ليكفر عن سيئاته ، ثم ينقل الى الجنة . وثواب أهل الجنة وعذاب أهل النار دائم ، وان عده بعضهم ضرباً من السكون الدائم المصحوب باللذة أو الألم (٢) .

فالقول بالخلود أمر مفروغ منه لدى عامة المسلمين ، وايدته الأدلة النقلية . وقد لا يقتنع بعضهم بهذه الأدلة ، ويأبى إلا أن يضيف اليها أدلة عقلية . ولهم فى ذلك محاولات مختلفة ، ومن اقواها وأبعدها أثراً برهنة ابن سينا التى اتسمت بالعمق والتنوع . فهو يرى أن النفس الانسانية ، برغم

(١) سورة ٣ ، آية ١٨٥ .

(٢) زهدى جار الله ، المعتزلة ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١١٧—١١٩ .

انها حادثة ومخلوقة لا تفنى ولا تموت بموت البدن . ذلك لان الصلة بينهما ليست صلة وتلازم ، وانما هي صلة أمر . بمأمور ، فهي التي تتصرف في البدن وتبرشثونه . هذا هو أنها جوهر بسيط ، والبسائط متى وجدت لا تنعدم . وأخيرا هي من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية الخالدة ، وكل ما صدر عنها خالد خلودها (١) .

وما أشبه هذه البرهنة بما قال به افلاطون في محاوره فيدون لاثبات خلود النفس ، وإن نقف عندها فنناقشها ونبين ما فيها من ضعف ، وقد اضطلع الغزالي بشيء ، من ذلك في كتابه تهافت الفلاسفة (٢) . ومع هذا قدر لها أن تحيا شرقا وغربا . ففي الشرق ردها المتكلمون والفلاسفة الى اليوم . وفي الغرب تقبلتها المدارس المسيحية بقبول حسن ، فاعتنقها جند ساليينوس (١١٩٠) مترجم ابن سينا الى اللاتينية ، ويرى البير الكبير (١٢٨٠) وتوماس الاكوينى (١٢٧٤) أن القول بروحية النفس يستتبع خلودها . ويمكن أن نقول بوجه عام ان ابن سينا ثالث ثلاثة يخطرون بالبال عندهما يذكر موضوع الخلود ، وهم : افلاطون في التاريخ القديم ، وابن سينا في التاريخ المتوسط ، وكائط في التاريخ الحديث .

ولا شك في أن فكرة الخلود ترفع من قيمة الانسان ، وتؤكد مسئوليته . وفي الادلة النقلية ما يكفى لتقبل المؤمن لها ، وما يملأ قلبه يقيناً بها . ولكن الباحثين من فلاسفة لاهوتيين شاعوا أن يضيفوا الى ذلك ادلة عقلية ، فاتخذوا من طبيعة النفس أو من وظيفتها وسيلة للتدليل على خلودها . ولم تكن مهمتهم يسيرة فان الخلود ليس مما يبرهن عليه برهنة عقلية منطقية . بيد انه اذا كان العقل عاجزا عن اثبات الخلود ، فهو عاجز عن نفيه ، وخطأ أن يزعم أنصار المذهب المادى ان تجربتهم لا نسلم بحياة غير هذه الحياة ، فان للتجربة ميدانا لا تتجاوزه . ومن العبث ان تنكأ باسم العلم والتجربة في دائرة تسمو على التجربة .

(١) مذكور ، الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٣١ — ٢٣٤ .

(٢) الغزالي ، تهافت الفلاسفة . القاهرة ، ١٩٠٣ . ص ٢٢٣ — ٢٤٢ .

٣ - السعادة :

«طمح الانسان وغايته ، ينشدها دائما ويجد في طلبها . يقنع منها تارة ببسطة العيش ووفرة المال ، ويطمح أخرى في الجاه والسمعة وخلود الذكر . وقد يرى فيها ضريا من الرياضة الروحية والتأمل النظري الذى يطهر النفس ويسمو بها الى الكمال . فالسعادة اذن مادية او روحية ، عاجلة او آجلة ، وأساسها رضا النفس وغبطتها . وهى تتفاوت بتفاوت الافراد ، وتتنوع بتنوع الميول والاهواء . وسعادة الفرد وثيقة الصلة بسعادة المجتمع ، يتضافران ويتكاملان . ولم يتردد الفلاسفة في أن يعدوا السعادة غاية الأخلاق والسلوك ، ومقياس الخير والشر ، وقمة الفضائل .

وقد عرضت لها فلسفات قديمة وحديثة ، وعنيت الليانات المساوية بأن توضح حقيقتها وترسم السبل الموصلة اليها . وفي الاسلام مجال فسيح لشتون الدين والدنيا ، فهو لا يرحب بالرهبة المسيحية ولا يدعو الى التقشف الهندى . لم يضيق على المسلمين فى شىء من متاع الدنيا ، بل دعاهم الى الأخذ بنصيحتهم منها ، ونهاهم عن أن يحرموا طيبات ما أحل الله ، وأمرهم بأن يتنافسوا فى العمل والانتاج ، ويتسابقوا الى المجد والشرف ، على أن يرعوا فى ذلك كله حدود الله ومصلحة عباده . انهم ان فعلوا فازوا بسعادة الدارين ، وأن أغوئهم زخارف الدنيا فانتهم السعادة الحققة .

وعلى المسلمين أن يلائموا بين الطرفين ، وأن يلحظوا الجانبين ، « ولا تنس نصيحتك من الدنيا ، واحسن كما احسن الله اليك » (١) . « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، وأعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » . ومن الناس من يجتذبه جانب الآخرة فيعرض عن الدنيا ، ويقيمك بالزهد والتقشف ، وهؤلاء هم المتصوفة . ومتصوفو الاسلام كمتصوفى المسيحية ، يرون السعادة فى تهذيب النفس ورياضتها وطهرها وصفائها ، اكى تدرك الحقائق الخفية وتحظى بالوحى الالهام . ومنهم من يغلو ، فيذهب الى القول بالحلول او الاتحاد ، ويربط السماوى بالارضى ، ويصل الالهى بالبشرى .

وفي القرآن حنان وعاطفة وبناجة للقلوب والارواح ، وفيه باختصار بذور للتصوف علم تليث أن تنمو وتشتد على أيدي الصوفية المختلفين . والسعادة عندهم في القرب من الله وذكره دون انقطاع ، وهدفهم أن يعيشوا في بهجة وشهود مستمر . وقد فسر فلاسفة الاسلام السعادة على نحو شبيه بذلك فهي في رأيهم كمال النفس وصفاءها بحيث تستطيع الاتصال بالعالم العلوي ، فتقف على الغيب وتكشف الخفى ، وتجاوز عالم الحس الى عالم المشاهدة والبهجة الدائمة (١) . هي عشق وشوق مستمر ، وما العشق الحقيقي الا الابتهاج بتصور حضرة الحق ، وما الشوق الا الرغبة الدائمة في كمال هذا الابتهاج (٢)

فليس في الاسلام سعادة الا تلك التي روعى فيها جانب الآخرة ، وليس ثمة غبطة الا في عمل أو قول أو فكر يقرب الى الله . وسعادة الدنيا لا تذكر في شيء بجانب سعادة الآخرة ، « فأيا الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها مادامت السموات والارض » (٣) . فالسعادة الحققة روحية وفكرية ، أبدية وخالدة ، تقوم على العمل الصالح وتهدف الى الخير العام .

٤ — حرية الرأي والفكر :

دعا الاسلام الى حرية الفكر . وخلص العقل من سلطان الماضي وتحكم الآباء ، واستعبد العرف والتقاليد . وأمر بالنظر في عجائب الكون ، وضرب في ذلك أمثلة تفتح لها الأذهان . « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء » (٤) . « فلينظر الانسان الى طعامه أنا صببنا الماء صبا . ثم شققنا الأرض شققا . فانبثقتا فيها حبا وعنبا وقضبا ، وزيتونا ونخلا ، وحدائق غلبا » (٥) ومن الثابت أن محمدا (صلى الله عليه وسلم)

(١) الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة . ليدن ١٨٩٥ . ص ٤٧ .

(٢) ابن سينا . الاشارات والتنبيهات ، ليدن ١٨٩٢ ، ص ١٩٧ .

(٣) سورة ١١ ، آية ١٠٨ .

(٤) سورة ٧ ، آية ١٨٥ .

(٥) سورة ٥١ ، آية ٢٠ — ٢١ .

كان يفسح المجال للرأى الحر والفكر الصريح ، وكان يكره الرجل الامعة الذى يقول ان احسن الناس احسنت وان اساعوا اسأت . وكان يطلب الى اصحابه ان يدللوا برايهم فى بعض المسائل وأن يحاولوا حل ما يعترضهم من صعاب .

ودرج المسلمون على ذلك ، وحكموا عقولهم فيما صادفوا من شئون الدين والدنيا ، مما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، ربما فسرنا النص وتأولوه بما يتناسب ومقتضيات الحاجة . فقاتل أبو بكر مانعى الزكاة قياسا لهم على المرتدين ، وسوى بين المهاجرين والأنصار فى الغنائم . ولما افضت الخلافة الى عمر فرق بينهم ، ووزع عليهم بحسب تفاوت درجاتهم فى الاسلام والجهاد . وما كانوا يستفكرون تباین الرأى ولا يعترضون عليه ، وهذه هى الحرية الفكرية بعينها . « من اجتهد فأصاب فله أجران ، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر اجتهد » . ولم يكتفوا بالرأى الفردى ، بل حاولوا أن يأخذوا رأى الجماعة ، ويستشيروا رعمس الناس وخيارهم . فكان أبو بكر وعمر ، اذا حزبهما ، يجمعان كبار الصحابة لتبادل الرأى فيه ، واذا ما اجتمعوا على شىء قضيا به ، وبذا وضعت منذ ذلك التاريخ دعائم اصلين من اصول التشريع الاسلامى : القياس والاجماع ، وهما فى حقيقتهما ضربان من الرأى أحدهما فردى والآخر جماعى .

وكان للرأى أنصار ومؤيدون ، يشرفون على هديه ، ويفتون فى ضوئه . يبحثون عن المصلحة وحكمة التشريع ، ويضعون فى الاعتبار البيئة والظروف الاجتماعية . يستخرجون العال والاسباب ، ويبينون الفروق والموافقات ، أو بعبارة أخرى وجوه الخلاف والاتفاق . ثم يفرعون الفروع ، ويقيسون الاشباه والنظائر . وقد يفترضون بعض الفروض الخيالية ، تعمقا فى البحث وامعانا فى التفكير . ومن الرأى **الاستحسان والاستصلاح** ، أو المصالح المرسله التى تنضى بأن توزن الأمور بميزان المصلحة العامة . وأن يحكم على الأشياء تبعا لاغراض الشارع العامة . ولا يلبث الفقيه بحكم المران والدربة أن يتوافر له « ذوق قانونى » يرى به وجه الحكم ، ويمكنه من الاجتهاد والاستنباط والتخريج . وقد نظمت اندراست الاصولية البحث فى الرأى

الفقهى ، ووضعت له شروطا وقواعد خاصة . ورحم الله مالكا (٧٩٥) الذى كان يقول : « ليس بيننا الا من ورد عليه الا صاحب القبر هذا » ، ويعنى محمدا .

ونستطيع أن نقرر أن المذاهب الفقهية الاسلامية الكبرى اخذت جميعها بالرأى فى شىء من التفاوت ، فأبو حنيفة (٧٦٧) يؤثر على النقل والراوية ، ولم يمهله مالك وان عد من أول مدونى الحديث . ويحاول الشافعى (٨٢٥) أن يضبطه ، وينظم وسائله وحدوده . وابن حنبل (٨٥٥) ، على تمسكه بالحديث وآراء السلف ، لا يرى بدا من استعمال القياس عند الحاجة . وداود الظاهرى نفسه (٨٨٣) ، الذى يتمسك بالنسب ، يتبل من القياس ما نص فيه على العلة .

غير أن عصور الضعف والانحطاط تركن عادة الى المحاكاة ، والتقليد ، ولا تجد السبيل الى البحث والتجديد ، وقد قضى المسلمون نحو خمسة قرون (ق ١٤ — ١٩) سلبوا فيها شخصيتهم ، وأنكروا حريتهم الفكرية . وظنوا خطأ أن باب الاجتهاد قد أغلق ، مع أنه كان ولا يزال مفتوحا ، وهم الذين توهّموا اغلاقه . وما ان استيقظت الشعوب الاسلامية فى نهضتها الاخيرة ، حتى اخذت تلج هذا الباب مرة أخرى . وضرب لها جمال الدين الأصفهانى (١٨٩٨) ومحمد عبده أمثلة عملية صادقة . وكانت مصر بوجه خاص سباقة فى هذا المضمار ، فوضعت منذ اخريات القرن الماضى تشريعات لحقوق الأسرة فيها تجديد وملاءمة لروح العصر ، ولا تزال تنقحها وتهذبها ، وتحاول أهم اسلامية أخرى ان تفيد من تجاربها .

ولم تنف الحرب الفكرية فى الاسلام عند الفقه والتشريع ، بل امتدت الى العقيدة وأصول الدين . وقد حرص المسلمون على أن يصوروا فكرة الالهية تصويرا عقليا أساسه التجريد والتنزيه ، وعنوا خاصة بالتوحيد ، فنفوا عن الله كل ما يؤن بالشرك والتعدد . وساهم المعتزلة فى ذلك بنصيب كبير ، وهم دون نزاع واضعو علم الكلام . نفوا أن تكون لله صفات زائدة من ذاته ، وتأولوا الآيات والأحاديث التى تؤن بالتشبيه والتجسيم . وقالوا

بسلطة العقل وقدرته على معرفة الحسن والقبيح ، ذلك لأن الشيء لا يكون حسنا أو قبيحا لمجرد أمر الشرع به أو نهيه عنه ، وإنما يرجع ذلك الى صفات وطبائع ذاتية . والله في أمره بأشياء أو نهيه عنها إنما يفعل ذلك لحكمة ، ويلحظ ما فيها من نفع أو ضرر . وفي وسع العقل أن يتعرف هذه الطبائع وتلك الصفات ، وأن يتبين الخير من الشر ، ومن هنا وجب الايمان بالعقل بقدر ما وجب بالسمع . وما أشبه هذا بلغة أنصار الديانة الطبيعية في القرن الثامن عشر ، أمثال روسو وفولتير .

هذان مثلان من أمثلة الحرية الفكرية في الاسلام ، أردنا أن نبين بهما كيف امتدت هذه الحرية الى جانبيين هامين ، هما جانب المعتقدات وجانب العبادات ، جانب التوحيد وجانب الفقه ، وحولها تدور التعاليم الدينية كلها . ولسنا في حاجة أن نشير الى أن المدارس الكلامية ، وبخاصة مدرسة المعتزلة ، اتسمت بحرية فكرية لا نظير لها في أية دراسة لاهوتية أخرى ، ولا تقل عما يلحظ في المدارس العقلية الكبرى القديمة والحديثة . فيعارض التاميز استأذه ، ويناقش الزميل زميله ، وسلاح كل الحجة والبرهان والعقل والمنطق . وللفقهاء أيضا حريتهم في استدلالاتهم وأقيستهم وبسببها انقسموا الى مذاهب ، وفي المذهب الواحد تعريفات مختلفة . وتلاحظ هذه الحرية نفسها في المدارس الفلسفية والعلمية ، فأخذ علماء الاسلام بالملاحظة والتجربة ، وأنشأوا المعامل ليجروا تجارب على المعادن والأحجار ، وأقاموا المراصد ليتتبعوا سير الكواكب ويقنوا على حركات النجوم . وعلى أساس هذه الحرية قامت النهضة العلمية الاسلامية ، التي ابدت آثارها الى العالم اللاتيني .

هـ — استقلال الإرادة :

خاطب الاسلام الانسان مباشرة ، دون أن ينوب عنه سيده أو رئيس قبيلته . والقي عليه المسؤولية ، فلا يسأل إلا عما يفعل ، « ولا تزر وازرة وزر أخرى » (١) . ويمكن لارادته ، وترك له أن يسلك بمحض اختياره

(١) سورة ١٧ ، آية ١٥ . سورة ٢٥ ، آية ١٨ . سورة ٣٩ ، آية ٧ .

الطريق الذى يرتضيه ، « فمن شاء فليؤمن ، ومن ياء فليكفر » (١) :
وباسم هذه الإرادة يحاسب وباسمها يثاب أو يعاقب . « لها ما كسبت ،
وعليها ما اكتسبت » (٢) ، « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره » (٣) .

وتكاد تدور مشكلة الانسان عند المتكلمين حول أفعاله ، واستقلال
ارادته ، وربما كانت هذه من أولى المشاكل التى استوقفتهم . عرضوا
لها منذ أخريات القرن الأول للهجرة (السابع الميلادى) ، واخذوا يتساءلون :
هل الانسان حر يفعل ما يريد ؟ أو هو مجبر لا مناص من أن ينفذ ما قدر
له . واستمروا يعالجونها عدة قرون ، وتباينت فيها آراؤهم ، وتعددت
مدارسهم . ويكفى أن نشير الى موقف المعتزلة والأشاعرة ، وهم أكبر
المدارس الكلامية فى الاسلام .

فأما الأول فيرون أن الانسان حر الإرادة يتصرف كما يشاء ، ويفعل
على نحو ما يختار . وليس من فعله الا ما اتجه نحوه وقصد اليه ، وبذا
يتميز العمل الارادى من الأفعال الطبيعية التى لا يد لنا فيها . والاختيار
أساس الأخلاق ومناطق الثواب والعقاب ، ويوم أن يفقد تسقط معه
التكاليف وتنعدم المسؤولية . ومن الظلم أن يحاسب المرء على ما لم يرد ،
ونقض العدالة الالهية بأن يكون للمرء ارادة . وارادة مستقلة . ولا يقنع
المعتزلة بمجرد الإرادة ، بل يضمنون اليها القدرة ، فالمكلف يختار بارادته ،
وينفذ بقدرته ، وأفعاله مخلوقة له ومن عمله (٤) .

وهنا يختلف الاشاعرة الذين يردون الأفعال كلها لله . خشية أن
يكون فى قدرة العبد ما يؤذن بمشاركته فيما يحدث فى الكون ، أو ما يضيق
دائرة القدرة الالهية . على أنهم يسانون بارادة الفرد التى يتم بها

(١) سورة ١٨ . آية ٢٩ .

(٢) سورة ٢ ، آية ٢٨٦ .

(٣) سورة ٩٩ . آية ٨٨ .

(٤) زهدى جاد الله : المعتزلة ، ص ٩٢ — ١١٢ .

الاختيار ، ويترجح أحد الطرفين على الآخر . فهي التي تقتضى بالفعل أو الترك ، وعلى أثرها أو معها يكون التنفيذ بقدره الله (١) .

فالمعتزلة والأشاعرة يجمعون على حرية الإرادة الانسانية واستقلالها ، وإن اختلفوا في وسائل التنفيذ . وتمشى هذه الحرية مع روح الاسلام ، ودعوة الرسل ، ووجوب التكليف ، ويذهب ابن حزم الى أبعد من هذا ، مقررًا أنها تتمشى مع الحس والنص واللغة (٢) . وفي هذا المعنى يقول محمد عبده : « كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك الى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ، ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقدره ما فيه . ويعد أفكار شيء من ذلك مساويا لانكار وجوده ، في مجافاته لبداية العقل » (٣) .

وبحرية الفكر والإرادة معا بحث المسلمون وحلوا ، ولا حظوا وجربوا ، ونقدوا واعترضوا ، وجادلوا وناقشوا . بحثوا في الإنسان ، والطبيعة ، وما وراء الطبيعة ، واضطلعوا بنهضة علمية متعددة الجوانب فسيحة الأطراف . وجادلوا وناقشوا من حولهم من أنصار الديانات والفلسفات الشرقية والغربية ، وفي جدلهم حرية واسعة وسير وراء العقل الى حدود بعيدة . نقدوا روايات لا أساس لها ، ورفضوا مسلمات لا يقرها العقل ، واستبعدوا كثيرا من الخرافات والخزعبلات . وبدعوا ينقدون منذ عهد مبكر ، فنقد الصحابة بعضهم بعضا ، ونقد التابعون الصحابة ، وتبادل أبناء المدرسة الواحدة النقد فيما بينهم . وقد يمتد النقد الى آراء دينية ومواقف سياسية خطيرة ، فنقد الخلفاء العباسيون

(١) الأشعري ، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع** ، بيروت ١٩٥٥ ، ص ٣٩ — ٤١ .

(٢) ابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، القاهرة ١٩٠٢ ، ج ٣ ، ص ٥٤ — ٩٧ .

(٣) محمد عبده ، **رسالة التوحيد** ، القاهرة ١٩٣٢ ، ص ٥٩ .

والأويون ، بل والخلفاء الراشدون ، وكان أبو بكر وعمر يرحبان بكل ملاحظة تبدي اليهما . ومن النقد مخلص وبناء ، ومنه متحيز وهدام ، ولم يسلم بعض النقاد التزيهين من البطش والعنت .

خاتمة :

ففى عصور ازدهار الحضارة الاسلامية ، بدا الانسان مكتملة انسانيته ، يفكر فى استقلال ويبحث فى طلاقة . يبحث فى شئون الدين ، كما يبحث فى شئون الدنيا ويحكم عقله فيما يعرض له . وعد استقلال ارادته شرطا للثواب والعقاب ، وبدونه لا يكون ثمة معنى لتكليف ، ولا لمسئولية دينية أو دنيوية . والانسان فى مدلوله الحقيقى فكر حر وارادة مستقلة .



وفكرته فى الاسلام مثالية حقا ، تقوم على رسالة ، وتهدف الى غاية ، فلم يخلق عبثا ، ولم يترك لشهوته وهواه . رسمت له حقوق ، وفرضت عليه واجبات ، ونظمت علاقته بغيره . افسح له مجال الفكر والعمل ، وترك له امر الحكم والتقدير ، ولكن بشرط الا يسعى الى اخيه الانسان . فهناك قيم لابد له ان يقنسها ويتمسك بها ، والا كانت الفوضى والظلم والعدوان .

وفى هذه الفكرة أيضا جانب روحى واضح ، تعول فى الانسان على شىء أسمى من بدنه ، تخاطب عقله وقلبه ، وتنفذ الى باطنه ، واذا سلم الباطن استقام معه الظاهر . وترى أن السعادة الحقة فى صفاء الروح وطهرها فتشارك الأرواح الأخرى فى البأساء والضراء وتنعم بالاخوة والمحبة الصادقة ، وتحس احساسا صادقا بالحنان والشفقة . وفى الروحية ما يفتح باب الرجاء ، ويخفف آلام الحاضر ، ويصلنا بعالم النور والرحمة .

وعن طريق هذه الروحية يستطيع الانسان أن يظهر نفسه ، ويسمو الى درجات عليا ، ويصبح فى اختصار « انسانا كاملا » . وفكرة الانسان

الكامل من أمهات النظريات الصوفية في الاسلام ، وهى هنا اوضح قطعا
مما عرف لدى اليهود وتتلخص فى أن الانسان هو العالم الأصغر الذى
ينعكس عليه كمال العالم الأكبر ، ولذا استحق أن يكون خليفة الله فى
الأرضه . هو الجنس البشرى فى أعلى مراتبه ، يجمع بين الكمال المادى
والعقلى والروحى . ومحمد فى نظر المسلمين اكمل انسان ، وفى وسع كل
مسلم أن يتشبه به ، فيقترب منه ويدنو من كماله .

فكرة الانسان الكامل مثل يحتذى ، وهدف يصوب اليه ، ودعوة
الى الصعود نحو عالم النور والملائكة .

القيم الإنسانية في الإسلام

ما أحوجنا أن نتحدث عن القيم الإنسانية ، والحديث عنها اليوم قليل ، وما أحوجنا أن نعرض لها فنذكرا بها ونستعيد شيئا من تاريخها ، فالأذهان عنها معرضة . وذلك لأن الحروب العالمية طغت عليها ، وكادت المادية السائدة أن تودي بها . وأصبحنا نطمسها أحيانا في بعض المواقف والإجراءات فلا نجد لها ، ونتساءل : هل لا تزال تحظى بمآلها من قداسة واحترام ؟ ويظهر أن عصر التكنولوجيا الذي نعيش فيه لا يعتد إلا بالجهاز والآلة ، وربما ضحى في سبيلهما بحرية الإنسان وكرامته . ولم يصل التقابل بين الفرد والجماعة مثل ما وصل إليه اليوم ، حتى أنه يذهب بها للفرد من استقلال ووجود ، وفقدنا ذلك التوازن الضروري لحياة المجتمع الصحيحة ، وما قيمة شعب تنمحي شخصية أفراده ؟

والقيم الإنسانية تراث الماضي ، وصنع الأجيال المتعاقبة ، تضامرت الديانات والفلسفات المختلفة على تكوينها ، فوضحت معالمها ، وحددت مفاهيمها . ولم تسلم من عدوان الزمن عليها ، فعلة حيناً ، وهبطت حيناً آخر . قدست في بعض العصور والبيئات ، ووضعت فوق كل اعتبار . ومرت بها أزمات في عصور وبيئات أخرى ، فهان أمرها وبدا القادة والرؤساء وكأنهم لا يؤمنون بها . وإذا كان القرن الثامن عشر قد عرف بأنه قرن حقوق الإنسان ، فاته لا يبدو على القرن العشرين أنه يأخذها هذا المآخذ ، ويحيطها بهذا التقديس . ونود أن نقف قليلا عند موقف الإسلام من هذه الحقوق ، ونبين كيف شاد صرحها .

يخاطب الإسلام الإنسان ويوجه إليه الرسالة ، وفي القرآن الكريم خطاب صريح له وعناية بالغة به ، بحيث لا تكاد تخلو سورة من توجيه القول بصيغة المفرد تارة ، وبصيغة الجمع تارة أخرى . إذا كان لفظ النبي أو الرسول قد ذكر فيه بضع مرات ، فإن لفظ « الإنسان » و « الناس » وردا عشرات بل مئات . فأشير غير مرة إلى خلق الإنسان ونشأته ، وكلها إشارات تدل على العناية والتكريم ، « لقد خلقنا الإنسان

في احسن تقويم » ، وكيف لا وقد خلقه ربه بيده ، « قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين » ، تعبير مجازي فيه ما فيه من معاني التعظيم . ويعلم الاسلام كرامة الانسان وفضله على كثير من المخلوقات ، ويعدده خليفة الله في أرضه ، يعمرها ويدبر شئونها . قدر ما فيه من عقل وحكمة ، فحملة أمانة التكليف ، وانها لباهظة ، وألقى عليه عبء المسؤولية ، وانه لثقل . وبهبة وبالعقل يكشف الانسان الحجب ، يتحكم في الطبيعة ما لم يكن يعلم .

والاسلام دين وحضارة ، تعاليم وسلوك ، عقيدة وفلسفة . وأساس عقيدته ان العظمة لله وحده ، فلا اله سواه ، ولا معبود غيره . بذانزه الانسان عن عبادة الأصنام والأوثان ، بل وعن الخضوع والخشوع لأخيه الانسان . وأساس حضارته الأخوة الاسلامية ، فلا تفرقة لحسب أو نسب ، ولا لجنس أو لون . والمسلم أخو المسلم ، ولا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى . أخوة شبيهة بتلك التي دعا اليها الرواقيون من قديم ، ونريد اليوم ان نستعيدها في ثوب المواطن العالمي .

ويكفي ان نشير هنا الى بعض نماذج من القيم الانسانية التي أشاد بها الاسلام .

١ — تكريم الانسان وحقق دمه :

في القرآن آيات بينات في تفضيل الانسان على غيره من الكائنات ، « ولقد كرّمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير مما خلقنا تفضيلا » (١) وتبدو هذه المنزلة واضحة ، وبخاصة في موقف آدم من الملائكة ، فهو أكثر علما ، وأعلى منزلة . « وعلم آدم الأسماء كلها ، ثم عرضهم على الملائكة ، فقال انبؤني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ، قالوا سيحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ، انك انت العليم الحكيم ، قال يا آدم انبئهم بأسمائهم » (٢) . « واذ قال ربك للملائكة اني

(١) سورة ١٧ ، آية ٧٠ .

(٢) سورة ٢ ، آية ٣١ — ٣٣ .

خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون ، فاذا سويته ونفخت فيه من روحي ،
فقعوا له ساجدين «(١) .

وأكد القرآن حرمة الانسنان ونادى بحقن دمه في بيئة كانت تستبيح
القتل ، وتعيش على أخذ الثأر . فحرم وأد البنات(٢) ، وقتل الأولاد خشية
املاق(٣) . وأوعد بالعذاب المقيم والغضب واللعنة لمن يزهد روح أخيه
الانسنان ، « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها ، وغضب
الله عليه ، ولعنه وأعد له عذابا عظيما «(٤) . وقرر القصاص والحدود
والدية والجزية ، حقنا للدماء وحقنا للأرواح ، « ولكم في القصاص حياة
يا أولى الألباب «(٥) . فكل ابن آدم حرام ، لحمه ودمه ، وكل ما يبرز معالم
الانسانية فيه ، فلا يعدى عليه بغير حق ، ولا يعذب ولا يمثل به ولا يعرض
لهوان يتنافى وكرامة الانسان . والحرب وانسلم في ذلك سواء ، فلا يؤخذ
الخصم في الحرب على غرة ، ولا ينكل به ، ويعامل الأسير معاملة كريمة

فأين حضارة القرن العشرين من هذا ، وفيها تعذيب وتهليل يعود بنا
الى وحشية القرون الأولى . وكلنا يفكر ما كان يجرى في معسكرات الاعتقال
أثناء الحرب العالمية الماضية ، ولا نزال نقرأ ونسمع عما يلجأ اليه من وسائل
التنكيل في بعض السجون والمعتقلات . وقدم لنا العلم الحديث طرقا
وأدوات نستخدمها دون شفقة أو عوادة في اذلال الانسان واهدار كرامته .

٢ — نصره الضعيف وتحرير الرقيق :

لا تختلف لغة الحديث عن لغة القرآن في شيء . ترفع من شأن الانسان ،
وتعتد بحريته وكرامته ، وتوضح كل ما ورد في القرآن من معان انسانية كريمة .
ومحمد في سيرته مثل حي لنصرة الانسان والأخذ بيده . فقد كان حربا على

(١) سورة ١٥ ، آية ٢٩

(٢) سورة ٨١ ، آية ٨ .

(٣) سورة ١٧ ، آية ٣١ .

(٤) سورة ٤ ، آية ١٩٣ .

(٥) سورة ٥ ، آية ١٧٩ .

السادة والأشراف ، وعونا للضعفاء والمستضعفين . لم يعتز قط بشرف أو مال ، وحذر كثيرا من الاعتداد بالحسب والنسب والجاه والعصبية . جاءه في فتح مكة رجل يرتعد خوفا ، فقال له : « هون عليك ، فإني لست بملك ، إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد » (١) . واختلف المهاجرون والانصار مرة ، وحاول كل الاستغاثة قائلا : يا فلان ! فكان رده : « دعوا هذه الكلمة فانها منتنة » (٢) .

ولقد كان الرق نظاما شائعا في العالم بأسره قبل الاسلام ، فاسترق اليونان ، وعدوا كل من كانوا خارج اثينا برابرة . واسرف الرومان في الرق ، حتى بلغ الأرقام ثلاثة أمثال الأحرار في بعض الولايات . واسترق العرب في الجاهلية ، وكانت لهم أسواق يباع فيها الرقيق . ولما جاء الاسلام كان الأرقاء رجالا ونساء من أول من استجابوا لدعوته ، ولشد ما أوذوا في سبيله . وقد أوجب الدين حسن معاملتهم ، وحجب في العتق وجعله كفارة كثيرة من الجرائم . «ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة» (٣) « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ، فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم ، أو كسوتهم ، أو تحرير رقبة » (٤) . وضرب محمد المثل الأول لتحرير الرقيق في الاسلام فأعتق عبده زيد بن حارثة الذي وهبته أياه زوجة خديجة . وسار على نهجه كثير من الصحابة ، وأصبح هؤلاء العتقاء سادة وائمة ، قادوا الجيوش ، وحملوا لواء العلم ، وكان لهم شأنهم في الحركة العلمية الاسلامية .

وها نحن اولاء لا نزال نعاني من ويلات التفرقة الجنسية والعنصرية ، حتى في ارقى الدول حضارة . أضحت مشكلة اللون من المشاكل الدولية ، والتفرقة بين البيض والسود مثار خلافات لا تنتهى ، ومبعث خصومات قد

(١) محمد الخضرى ، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ٣١٧ — ٣١٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٠٨ .

(٣) سورة ٤ ، آية ٩٢ .

(٤) سورة ٥ ، آية ٨٩ .

تؤدى الى اراقة الدماء . والحقوق متفاوتة بتفاوت الألوان ، ومن الأعيال والمناصب ما هو مقصور على ذى اللون الأبيض . فتى نعامل الانسان ، وننظر اليه فقط على اعتباره مجرد انسان ؟

٣ — حقوق المرأة :

خاطب الاسلام المرأة كما خاطب الرجل ، وسوى بينهما تسوية تكاد تكون تامة . لها ماله من حقوق ، وعليها ما عليه من واجبات . ونهى نهيا باتا عن وادها ، وكان شائعا فى الجاهلية « واذا بشر احدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ، أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب ، الا ساء ما يحكمون » (١) . وعلى المرأة أن تصلى وتصوم ، وأن تزكى وتحج ، وهى ترث وتورث ، وتثاب كما يثاب الرجل ، وتعاقب كما يعاقب . « فاستجاب لهم ربهم انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او أنثى ، بعضكم من بعض » (٢) ومتى بلغت سن الرشد لا يعمل شىء الا برضاها ، فلا ترغم على زواج ، ولا تكره على بيع أو شراء . وحقوقها المالية مكتملة ، وهى فى الاسلام أسبق قطعاً مما ذهب اليه أى تشريع حديث .

تتعلم وتعلم ، وتفتى فى بعض المسائل الدينية ، وكانت بعض نساء النبى حجة فى الفقه والحديث ، وبين المسلمات الأول أدبيات وشاعرات . وتساهم المرأة المسلمة أيضا فى الشؤون العامة ، فتضطلع بأعبائها كما كانت تضطلع المرأة العربية فى الجاهلية ، فتوجه الراى ، وتشترك فى الحروب . وقد صحب الرسول نساءه فى مغازيه ، وأبلين فيها بلاء حسنا . وكن نعم المعينات ، يداوين الجرحى ، ويسقين العطشى ، ويطعمن الجياع ، ويمارسن القتال أحيانا . وحذا حفوهن المسلمات ، ويكفى أن نشير الى الخنساء (٦٦٤ م) الشاعرة المشهورة التى دفعت بأبنائها الأربعة الى «وقعة القادسية» وحمدت ربها الذى شرفها بقتلهم . واضطلعت عائشة (٦١٨ م) بعبد ثقىل فى فتنة عثمان (٦٥٥ م) ، وكانت أول مسلمة وجهت السياسة

(١) سورة ٦٥ ، آية ٥٨ — ٥٩ .

(٢) سورة ٣ ، آية ١٩٥ .

الكبرى للدولة ، وقادت بعض المعارك . ولم يكن الحجاب من تقاليد العرب في الجاهلية ، ولا من طقوس الاسلام الدينية ، وانما هو عرف استمسكت به بعض الشعوب التي اعتنقت الاسلام .

هذه هي المرأة في الاسلام ، مكتملة الشخصية مستوفاة الحقوق ، واهل لاداء الواجبات . ولم يسلم لها بذلك الا حديثا على أيدي الفهضات النسائية ، وبعد الاسلام بما يزيد على عشرة قرون . واذا كانت قد تنكرت لها الأجيال الاسلامية التالية ، واغتصبت حقوقها ، وحدثت من حريتها ، واعترضت نشاطها ، فان هذا لم يكن من الدين في شيء ، وانما أملاه بطش الرجل وفرض سلطانه .

٤ — الأخوة والمدالة والمساواة :

أخى محمد بين أصحابه ، وحبب بعضهم الى بعض ، « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا » . وأنزل مهاجرين من قريش على كل انصارى في المدينة ، وكون منهم أسرة واحدة برغم ما كان بينهم من فرقة في الماضي . ومن آخر كلامه في حجة الوداع : « ايها الناس ان ربكم واحد ، وان اباكم واحد ، كلكم لآدم وادم من تراب . ان اكرهكم عند الله اتقاكم ، ليس لعربي فضل على عجمي الا بالتقوى » (١) .

وسوى بين المسلمين في حديثه ومجلسه . وعدل بينهم في الغرم والغنم ، وانصفهم من كل شيء حتى من نفسه ، ولم يستجب لمحاباة أو محسوبية . ضرب مرة أحد الصحابة بقضيب في بطنه تسوية للصف في الجهاد ، فشكا اليه ، ولم يتردد في ان يكشف عن بطنه ، وقال له : « استقد ياسواد » (٢) . وأسر عمه العباس وابن عمه عقيل بن أبى طالب في غزوة بدر ، فألزمهما بما التزم به الأسرى الآخرون من الفداء .

(١) الخضرى ، نور اليقين ، ص ٣٥٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٥٦ .

ودعا الاسلام الى المساواة، فلا سيد ولا مسود، ولا شريف ولا مشروف، بل الناس اخوة ، كلهم لآدم ، وآدم من تراب . وحارب التعصب للقبيلة والجنس، وقرب بين الامم والشعوب . « يأيها الناس انا خلقناكم من فكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (١) . وأمر بالشورى ، فلا استبداد ولا دكتاتورية ، ولا طغيان ولا تحكم .

وليس يكفى أن تصاغ هذه المبادئ فى دقة ، ولا أن تحدد فى عناية ، وإنما المهم أن تطبق وتنفذ ، تطبق فى اخلاص ، وتنفذ فى نزاهة ، فيؤمن الناس لها ، ويقبلون عليها . والأخوة الصادقة هى تلك التى تنبعث من القلب ، وتطمئن اليها النفس . والعدالة الحققة هى تلك التى لا تفاوت فيها ولا تباين ، فلا تفرق بين قريب وبعيد ، ولا بين شرق وغرب ، فان تلونت أضسحت ولا وزن لها . والمساواة الف وعادة ، وتنشئة وتربية ، وان لم يأخذ الناس انفسهم بها دائما أضسحت مظهرا لا حقيقة ، وضربا من الخداع والتضليل .

هـ — الشورى :

كان محمد يستشير أصحابه فيما يحزبه من أمر ، ويستحثهم على أن يحلوا برأيهم ، ويأخذ بما يقررونه فى غير ما تعصب ولا استبداد . فعرضه لأول مرة مشكلة أسرى الحرب فى عزوة بدر ، فطرحها للنقاش ، ويرى فريق قتلهم ، ويرى آخرون افتدائهم . وينزل محمد عند الفدية التى قالت بها الاغلبية ، برغم ما عانى من قريش من عذاب وآلام (٢) . وتطالب قبائل كثيرة على غزو المدينة ، وتتجه نحوها جيوش عديدة فيما سمي بغزوة الخندق ويعرض محمد الأمر على أصحابه . فيبدو رأى لرجل أم يكن من السادة والأشراف ، بل ولم يكن عربى المولد ، وهو سلمان الفارسى (٦٥٥ م) ، ويتلخص رايه فى حفر خندق حول المدينة لحمايتها من الغزو . وبؤخذ بهذا الاقتراح ، ويأبى محمد الا أن يشترك بنفسه مع المسلمين فى حفر هذا الخندق ، وكانت الغلبة له ولأصحابه (٣) .

(١) سورة ٤٦ ، آية ١٣ .

(٢) الحضرى ، نور اليقين ، ص ١٦١ — ١٧٢ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢١٧ — ٢٢١ .

وكان لسنة الشورى هذه أثرها في بيعة السقيفة ، يوم أن اختير الخليفة الأول ، فقد اختلف المهاجرون والأنصار فيمن يخلف محمدا بعد موته ، ولكنهم لم يلبثوا أن أجمعوا في استفتاء عام على أبى بكر (٦٣٤م) . ولبت هذا الاستفتاء نظمت سبله ، ورسمت وسائله ، ولو تم ذلك لوقى المسلمين من خلافات أليمة ومتعاقبة . وتعتبر الخلافة الثغرة الأولى التى التى اندفع منها الشر على المسلمين ، فتفرقت كلمتهم ، واستعادت ثمرة القبلىة والشعوبىة . وبذل أن يكون الامر شورى واختيارا ، تحول الى وراثة وملكىة ، ولم يمض على وفاة الرسول خمسون سنة .

وحاول الباحثون تدارك الامر دون جدوى ، وأدلوأ فى موضوع اختبار الامام أو الخليفة بأراء شتى ، من بينها ما اتسم بالنزاهة التامة والحرىة المطلقة . وخلفوا دراسات تعد بابا من أبواب الفلسفة السىاسىة ومن أقدم ما كتب فى اختيار رئيس الدولة . ويكفى أن نشير الى أن الخوارج رأوا منذ عهد مبكر أن تكون الخلافة باختيار حر من المسلمين ، وليس بلأزم أن يكون الخليفة هاشمىا أو أموىا ، بل ولا قرىشىا ، ويصح أن يكون عبدا حبشىا . ومتى اختير أضحى رئيس المسلمين ، ووجبىة طاعته ، على أن يقيم الحدود ويخضع لأوامر الله ، والا استحق العزل .

والشورى واجماع أهل الحل والعقد مصدر من مصادر التشريع فى الاسلام ، يلجأ اليها عند افتقاد النص والسابقة . وكان أبو بكر وعمر يجمعان الصحابة ويستشيرانهم فى أمور الدين والدنيا ، اذا لم بجدا نصا من كتاب أو سنة ، ومتى أجمعوا على أمر قضىا به . ومما يؤسف له أن هذه الشورى لم تلتزم دائما فيما بعد ، ولم تنظم سبلها ، فلم يحدد فى دقة من ينبغى استشارتهم ، ولم يفرض الأخذ برأيهم . وقد خطا الاندلسيون فى ذلك خطوة لا بأس بها ، فعين الخليفة الى جانبه مجلسا للشورى يلجأ اليه عند الحاجة ، ولكنها تجربة لم تعمر طويلا ، وعصفت بها يد الاستبداد والدكتاتورية . والواقع أن الدكتاتورية تنساقى تمام التنافى مع تعاليم الاسلام ، ومن التضاليل أن فكسى بكساء الدين .

٦ — اشتراكية الاسلام :

جعل الاسلام للسائل والمحرم حقا معلوما من أموال المسلمين وخصص منها نصيبا للعجزة والضعفاء . فأوجب الزكاة في الأموال ، وبين مصاريفها ، وفرض ضريبة المال قبل أن تعرف الضرائب العقارية وضرائب رموس الأموال المنقولة . « واقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة ، وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله (١) » . « إنما الصدقات للفقراء ، والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفي الرقاب ، والغارمين ، وفي سبيل الله ، وابن السبيل » (٢) واستطاع عمر باجتهاده أن يعدل هذه المصاريف ، فيؤثر بعضها ، ويعطل عن بعض ، تقديرا للظروف والمناسبات .

ولم يقف الأمر عند ضريبة المال الواجبة ، بل حبيب الاسلام في التبرع والاحسان في سبيل المصلحة العامة ، دون أن يضع له حدا أو قيда ، ومن المسلمين من تبرع بكل ما يملك في سبيل الله . . « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » (٣) . ولبيت مال المسلمين نصيب معلوم في غنائم الحرب ومستخرجات البر والبحر . « واعملوا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة ، وللرسول ولذي القربى ، واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل » (٤) والمحتاجون أمام بيت المال سواء ، يغالون منه على حسب حاجتهم دون تفرقة أو مفاضلة ، وإن كانت فعلى أساس منزلتهم في الدين ورعايتهم لحقوق الله ، دون أى اعتبار آخر . ولقد ضرب عمر بن الخطاب (٦٤٤ م) في هذا أروع المثل ، فما كان ينال قط أكثر من نصيبه ، حتى أنه اضطر ، لطول قامته ، أن يكمل قميصه من نصيب ابنه .

نفى القرآن دعائم للعدالة الاجتماعية . وما نسميه اليوم اشتراكية . غير أن اشتراكية الاسلام تنبعث من القلب ، وتعتمد على اليقين والايمان . فليست مجرد فرض يفرض . ولا تشريع يسن ، هى مظهر من مظاهر

(١) سورة ٢ ، آية ١١٠ .

(٢) سورة ٩ ، آية ٦٠ .

(٣) سورة ٩ ، آية ١٠٣ .

(٤) سورة ٨ ، آية ٤١ .

الاخوة الصائقة والتعاون الحق ، تقوم على العدل والاتصاف واحترام الحقوق ، فلا سلب ولا نهب ، ولا ظلم ولا استيلاء . وتهدف أساسا الى الترفيه عن الانسان ورفع مستواه ، فلا تحكم فيها ولا استبداد .



تلك صورة مجملة مما جاء به الاسلام ، وفيها ما يبرز القيم الانسانية ابرازا تاما منذ اربعة عشر قرنا . فهي تقرر وجود الفرد وتؤكدده ، وتحرره من سلطان عشيرته وقبيلته . تعرف له حقوقه ، وتسوى بين الافراد على اختلاف ألوانهم وأجناسهم . تحميهم من ظلم بعضهم لبعض ، وتحارب الطغيان والاستبداد . توازن بين الفرد والمجتمع موازنة عادلة ، وربما كانت هذه الموازنة من أدق مشاكل المجتمعات البشرية المعاصرة . وتضحي بمصلحة الفرد ، اذا اقتضى الأمر ، ولكن بشرط ألا يفقد الانسان معالم انسانيته من حرية وكرامة ، وما أحوج هذين اليوم الى كثير من التعهد والرعاية .

شيء من تعاليم الاسلام

في فجر القرن الخامس عشر الهجرى (١)

يسير الزمن عاما بعد عام ، وقرنا بعد قرن ، وها هي اربعة عشر قرنا مضت على قيام دعوة الاسلام . وكم وددت أن لو تابعنا الفكر الاسلامى فى هذه القرون المتعاقبة قرنا قرنا ، وبيننا كيف نشأ هذا الفكر ونما ، وكيف أبتنع وازدهر ، وماذا أبدع وابتكر . ووضعنا اصبعنا على ما ألم به من تحريف أو تبديل ، وما أضيف اليه من غريب أو دخيل ، وخلصنا من مستحدثات عصور الانحطاط والظلمة . وما أحوجنا اليوم الى ذلك فى نهضتنا الجادة ، ورغبتنا الأكيدة فى أن يستعيد الاسلام مجده ، وأن يحتل مكانته اللائقة به ، وأن يستمسك المسلمون جميعا بما دعا اليه من مثل عليا وقيم حقة . ويسوعنا أن تصور تعاليم الاسلام بصور متفاوتة أو متباينة فى الاقطار الاسلامية المختلفة مع أنا نعلن دائما أن ربنا واحد ، وأن نبينا واحد ، وأن ديننا واحد . فمننا من ينحو منحى الجمود والتخلف ولا يرى فى الاسلام الا صورا بالية ليست من الدين فى شيء ، ولا تلائم سنن الحياة والتقدم ، ومننا من يميل الى الغلو والتطرف ، فيأخذ عن الغرب كل ما جاء به دون بحث أو تحميص . وما أجدرنا ان نفهم تعاليم ديننا على وجهها ، وأن نلتقى فيها على

كلمة سواء .

(١) حقوق الانسان فى الاسلام :

قديم الاسلام حى وجديد باطراد ، وأصوله ومبادئه سالحة لكل زمان ومكان . فحقوق الانسان المهدرة اليوم والتي ندعو الى حمايتها واحترامها ، قد أقرها الاسلام وقدمها منذ اربعة عشر قرنا ، فسبق بها سبقا بعيدا عما قال به القرن الثامن عشر الذى عد حقوق الانسان . أيدها الاسلام وثبتها ، وجعل منها ديننا ودنيا ، واقامها على دعائم أخلاقية وروحية تسمو كثيرا على ما جاء به ميثاق هيئة الامم عام ١٩٤٨ . وفى القرآن خطاب

(١) كلمة مهد بها لأربع دراسات فياضة حول حقوق الانسان ، التسامح الدينى ، التمييز ، العنصرى .

صريح للانسان وعناية بالغة به ، ولا تكاد تخلو سورة من سورته من توجيه القول اليه بصيغة المفرد تارة ، والجمع تارة أخرى ، وإذا كان لفظ « النبي » أو « الرسول » لم يذكر فيه الا بضع مرات ، فان لفظ « الانسان » ورد في نحو ٤٥ سورة ، ولفظ « الناس » في نحو ٢٤٠ مرة . فأشير غير مرة الى خلق الانسان ونشأته ، نوه بكماله وحسن تكوينه ، « لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم » (سورة ٩٥ ، آية ٤) . وكيف لا وقد خلقه ربه بيده (سورة ٣٨ آية ٧٥) ، وفي القرآن سورتان احدهما باسم الانسان (٧٦) ، والأخرى باسم الناس (١١٤) . وتقوم حقوق الانسان في الاسلام على الحريات الخمس التي تباهى الحضارة الغربية بالكشف عنها ، متجاهلة أن الاسلام قد وجه اليها من قديم ، وهي حرية الاعتقاد ، وحرية الرأي والتعبير ، وحرية العمل ، وحرية التعلم ، وحرية التملك والتصرف . ويرفض الاسلام رفضا باتا أن يكره أحد على ترك دينه واعتناق دين آخر ، « لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (سورة ٢ ، آية ٢٥٦) ، وعلى الدعاة والمبشرين في كل دين أن يلتزموا بذلك ، وأن يسلكوا في دعوتهم امثل الطرق واقومها ، « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » ، وجادلهم بالتى هي احسن » (سورة ١٦ ، آية ١٢٥) ، وليت اولى الامر جميعا يفعلون ذلك في القرن العشرين . وحرية الرأي والتعبير مكفولة في الاسلام من قديم ، ولكل أن ينظر ويفكر ، وأن يقيس ويستنتج على نحو ما يبدو له ، « أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض ، وما خلق الله من شيء » (سورة ٧ آية ١٨٥) . فحرر الاسلام الفكر من سسلطان الماضى ، واستعباد التقاليد ، وتحكم الرؤساء أو الآباء . وفتح باب البحث الحر الذى يتدارك الخطأ ويعين على كشف الجديد . وليس من الاسلام فى شيء ما حاوله بعض الحكام والولاة من فرض آراء معينة على عامة الشعب .

وحرية العمل مكملة لحرية الراى والتفكير ، فللمرء أن يزاول ما يروقه من عمل مشروع ، « هو الذى جعل لكم الأرض زلولا فامشوا فى مناكبها ، وكلوا من رزقه » . (سورة ٦٧ ، آية ١٥) . ولكل فرد أن ينال من العلم ما يشاء ، وما تمكنه مواهبه واستعداداته . ويكفى أن نشير الى أن دعوة

الاسلام الاولى بدأت بالأمر بالتعليم ، « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم » (سورة ٩٦ ، آية ١ — ٤) .

والحرية المدنية أو حرية الملك والتصرف بدأت وقررت فى الاسلام فللفرد أن يبيع ويشترى وأن يمتلك ويتصرف ، ما دام مكتمل العقل والادراك ، ووضع الاسلام حدودا للحجر والوصاية على الأطفال والمعتوهين . وكثيرا ما أثير موضوع الرق ، وقيل ان الاسلام أباحه وشجع عليه والأمر على عكس ذلك دون نزاع ، فقد كان العبيد والارقاء من أول من اعتنق الاسلام ، وتحرروا بمجرد اسلامهم ، ومنهم من اشتراه المسلمون الموسرون واعتقوهم . ومن كبار الصحابة علماء ورواة ارقاء قديما ، رفع الاسلام من شأنهم ، وسوى بينهم وبين المسلمين الآخرين .

وحرص الاسلام على حماية النفس البشرية وتقديسها . وما أحوجنا اليوم أن نأخذ بذلك ونرعاه لاتنا نعيش فى عصر تكاد تهدر فيه قيمة هذه النفس اهدارا تاما ، ولقد اعتدت عليها الحروب العالمية والاقليمية عدوانا متصلا ، وهددت المافيا والجمعيات الارهابية أمن الافراد وطمأنيتهم . واستبيح دم الفرد باسم المجتمع ظلما أو تحقيقا لرغبة الحاكم وشهوته ، ولا قيمة لمجتمع تهدر فيه شخصية الأفراد ، والاسلام صريح وواضح فى حماية الانسان وحقق دمه ، فحرم وأد البنات ، وقتل الأولاد خشية املاق ، « واذا المؤودة سئلت بأى ذنب قتلت » (سورة ٨١ ، آية ٨) ، « ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق نحن نرزقهم واياكم ، ان قتلهم كان خطأ كبيرا » (سورة ١٧ ، آية ٣١) . وأوعد بالعذاب المقيم والغضب واللعة لمن يزهد روح أخيه الانسان . « ومن يقل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها ، وغضب الله عليه ، ولعنه وأعد له عذابا عظيما » (سورة ٤٥ ، آية ٩٣) . وقرر القصاص والحدود والدية والجزية حقنا للدماء وحفظا للأرواح ، « ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب » (سورة ٢ ، آية ١٧٦) . وفى كل ذلك احترام للحياة الانسانية وتقديس لها ، فلا تزهد روح بغير حق ، وتقضى تعاليم الاسلام بأن لا يؤخذ خصم فى الحروب على غرة ، ولا يمثل به ، وينبغى أن يعامل الأسرى معاملة كريمة . وما أحوج البشرية فى هذا المقام الى قارعة كبرى .

وعنى الاسلام بحماية الاموال والاعراض فأحاط الملكية الفردية بمسئاج متين ، وفرض عقوبات رادعة على من يعتدى عليها . وشمل الاعراض بحماية تحول دون التشهير بها أو الاعتداء عليها .

وفىما يتعلق بحقوق المرأة يبدو أن ما قرره الاسلام فى شأنها لم تسم اليه بعد بعض القوانين المعاصرة من حقوق فخطابها القرآن كما خاطب الرجل ، وسوى بينهما تسوية تكاد تكون تامة، لها ما له من حقوق ، وعليها ما عليه من واجبات تصلى وتصوم ، وتزكى وتحج ، ترث وتورث . تثاب كما يثاب الرجل . تعاقب كما يعاقب ، « فاستجاب لهم ربهم انى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض » (سورة ٣ ، آية ١٩٥) . ومتى بلغت المرأة سن الرشد لا يعمل شىء الا برضاها ، فلا ترغم على زواج، ولا تركره على بيع أو شراء . تدبر شئوننا الخاصة بنفسها ، وحقوقها المالية مكتملة ، وهى فى الاسلام اكمل قطعاً مما ذهب اليه أى تشريع حديث . تتعلم المرأة وتعلم ، وتفتى فى بعض المسائل الدينية . وتساهم فى الشئون العامة . وتضطلع بأعبائها كاملة ، فتوجه الراى ، وتشترك فى الحرب . وقد اصطحب الرسول نساءه معه فى مغازيه ، وأبلىن فيها بلاء حسناً ، وكن نعم المرافقات يداوين المرضى ويسقين العطشى ، ويطعمن الجياع ، ويمارسن القتال أحياناً . ولم يكن الحجاب من تقاليد العرب فى الجاهلية ، ولا من طقوسنا الدينية ، وانما هو عرف استمسكت به بعض الشعوب التى اعتنقت الاسلام .

(ب) التسامح الدينى :

رسم الاسلام للتسامح صورة لا تجد لها شبيهاً فى دين آخر ، ولا فى تشريع حديث أو معاصر . رفع شأن الانسان كما بينا ، وسلم بحقوقه بصرف النظر عن دينه وعقيدته . ونوه بالصلة بينه وبين الاديان السماوية الأخرى، وسما بأهل الكتاب على من سواهم من كفار ومشركين وأفسح السبيل لمعاشرتهم والعيش معهم ، ومتى استسلموا أصبحوا أهل ذمة يتولى المسلمون حمايتهم ، ويتركونهم احراراً فى كسب عيشهم واداء عبادتهم ، وقامت الكنائس والبيع الى جانب المساجد فى بعض المدن والقرى الاسلامية . ولم يقف التسامح عند هذا ، بل كثيراً ما منح أهل الكتاب بعض الامتيازات ، وتولوا بعض الوظائف الكبرى .

وسلك الرسول الكريم في حياته مسلكا يفيض بالعطف والشفقة ، ويملى درسا أفاد منه الصحابة والتابعون ، ومن جاء بعدهم من عامة المسلمين . فتزوج مارية القبطية التي انجبت ابنه ابراهيم ، واستن في ذلك سنة اباحت زواج المسلم بالكتابية ، وربطت المسلمين بأهل الكتاب برباط وثيق . وما أكثر هذا الزواج المختلط في الاسلام ، ولا تزال تتوارد منه اليوم أمثلة متلاحقة ، ولا نكاد نجد له نظيرا في الديانات الأخرى .

وعامل الرسول يهود المدينة معاملة كريمة ، فعاهدهم على الدفاع عن النفس والمال ، وضمن لهم حياة آمنة مطمئنة . ولكنهم نقضوا عهدهم ، وبرهنوا على أنهم لا أمان لهم فأخرجوا وأبعدوا عن دار الاسلام . وبعد أن اكملت الفتوح الاسلامية عاش اليهود والنصارى مع المسلمين جنبا الى جنب ، عيش أبناء الوطن الواحد . وأسهموا في بناء الحضارة الاسلامية اسهاما ملحوظا ، ووضعوا لبنات في بنيان الثقافة العربية . وربطوا الفكر الاسلامي بالثقافات الأخرى شرقية كانت أو غربية ، وكان لهم في حركة الترجمة الاسلامية الكبرى نصيب واضح .

عرف منهم الطبيب والكيميائي ، والرياضي والفلكي ، ومن بينهم من نال حظوة خاصة لدى الخلفاء والأمراء . ولا نكاد نعرف في الاسلام اضطهادا دينيا شبيها بتلك الاضطهادات الدينية الكبرى التي سجلها التاريخ القديم والحديث ، ولا تزال تشهد بعضها في تاريخنا المعاصر وأخشي ما نخشاه أن تورث الصهيونية العالم الاسلامي هذا المسلك البغيض ، وأن تغرس فيه ميلا الى الانتقام والاضطهاد .

(ج) التمييز العنصري :

تعتد دعوة الاسلام بالانسان كل الاعتداد ، وهي دعوة عالمية تخاطب البشر جميعا ، فلا تفرق بين حبشي وعربي ، ولا بين فارسي وتركي ، « قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعا » (سورة ٢١ ، آية ١٠٧) ، ودعوة هذا شأنها لا تسلم بتمييز عنصري ، ولا تبالي بتفرقة في اللون أو الجنس . ويرى الاسلام أن بني البشر سواء ، يرجعون الى أصل واحد وطبيعة مشتركة ، كلهم لآدم ، وآدم من تراب .

« يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالا كثيرا ونساء » (سورة ٤ ، آية ١) .

ويلاحظ ان وحدة الطبيعة الانسانية لا تتعارض مع اختلاف الأفراد وتعدد الشعوب ، وذلك لأن هذا الاختلاف والتعدد عرضي ، يخضع لظروف مختلفة كالبيئة والمناخ ، ومستوى المعيشة ، ودرجة الثقافة . ويتبع هذا أمور عرضية أخرى كلون البشرة أو طول الجسم وقصره ، أو تبين اللغات . واختلاف التقاليد والعادات . ومن الخطأ ان تبني على أمور عرضية تفرقة ذاتية ، وان يقام على أساسها تدرج طبقى يفاضل بين الناس ويفرق بينهم .

والانسان فى طبيعته جسم وروح ، وقد يطغى احدهما على الآخر وقد يتسقان ويتوازنان ، وهذا نفسه مدعاه تبين وفرقة . وهذا الانسان نفسه مهيا للخير والشر على السواء من عمل صالحا فلنفسه ، ومن اساء فعليها » (سورة ١ ، آية ٦) . وانما يتفاضل للناس ويختلفون بسلوكهم واعمالهم ، « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (سورة ٦ ، آية ١٢) ، وفى الاسلام مبدا آخر له قدره ودلالته ، وهو وحدة التكليف الدينية ، والكل مطالب بها ، لا فرق بين رجل وامرأة ، ولا بين شاب وشيخ ، ولا بين عربى وأعجمى متى بلغوا سن الرشد وسلمت أبدانهم وعقولهم .

أو ليس فى هذا ما يدل على وحدة الطبيعة الانسانية ؟ « انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض ، والجبال فأبين أن يحملنها ، وحملها الانسان » (سورة ٣٣ ، آية ٧٢) .

ولا محل لان تقارن تعاليم الاسلام فى هذا بما أخذت به الثقافات القديمة والحديثة ، فالبون شاسع ، والموقف مختلف كل الاختلاف . ذلك لان هذه الثقافات جميعها تسلم بالتفرقة العنصرية وتقيم عليها سلوكها وتشريعها ، فى حين أن الاسلام يرفضها رفضا باتا . فقل بها اليونان ، واعتمدها فلاسفتهم ، وعلى رأسهم أرسطو ، وكلنا يذكر تلك القولة المشهورة ، « كل ما وراء اثينا بربر » وجاراهم الرومان الذين كانوا يعتزون بعنصريتهم كل الاعتزاز وقد أقاموا عليها تفرقة فى تشريعهم وقوانينهم بين الرومان وغير الرومان ، ولهم قسمتهم الشهيرة للشعب بين : « البقرثسيان والبليبيان » . ونظام الطبقات سمة واضحة من سمات الثقافة الهندية ،

وعلى رأسه البراهمة ، وتليهم طبقات بعضها فوق بعض . وكان اليهود ، ولا يزالون ، يزعمون انهم أبناء الله وأحباؤه ، وانهم الشعب المختار ، برغم ما لا قوا من تشتيت وبعثرة في أركان الدنيا الأربعة ، وقد حرصوا ما وسعهم على الا يختلط دمهم بدم أجنبي . وليست الصهيونية المعاصرة الا امتدادا لهذا الزعم الخطأ . ولم تزل المسيحية هي الأخرى من نزعة عنصرية ، وان كانت اخف شأنًا من العنصرية اليهودية ، وقديسها بولس كان يهوديا قبل ان يكون نصرانيا . وكم قاسى زنوج أمريكا من هذه النظرة العنصرية التي كانت تعدها الكنيسة أمرا واقعا لا مفر منه ، ولم يخفف من وقعها أخيرا الا « قانون الحقوق المدنية » الذي ساوى بين البيض والسود ، ولا يزال لهذا الأمر رواسب وذبول في دولة عظمى لها نظمها وشرائعها .

ويلاحظ أن أمم العالم جميعها خليط من عناصر مختلفة ، وتسير كل أمة في طريقها وعلى قدر امكانياتها ، ولا يستطيع أحد أن يثبت أن عنصرا ما عاش فيها بمعزل تام عن العناصر الأخرى ، والقول بالعناصر النقية والصفية فرض ينقصه الدليل . والتاريخ شاهد على أن الحضارات الإنسانية لم تكن وقفسا على جنس أو عرق معين . واثبتت البحوث البيولوجية والانثروبولوجية أن إقامة التفرقة على أساس من اللون وهم وخرافة ، وان القول بأن لكل عنصر صفات مميزة زعم باطل ايضا ، وكل ما هناك هو أن الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية تفرق بين الأفراد والجماعات .

وعلى هذا نرى أن دعوة الاسلام لا تزال قائمة ، وما أجدرنا أن نعززها وننشرها ، وما أحوج البشرية أن نهتدى بهديها . لا سيما ونحن نعيش حتى اليوم في جو التفرقة العنصرية ، بين البيض والسود ، بل بين البيض انفسهم ، ولست في حاجة أن أذكر بأن الفرية والفاشية قامتا على أساس من تفرقة عنصرية . وزنوج جنوب أفريقيا معزولون حتى اليوم اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا ، وقد آن الآوان لأن يسووا بسائر البشر ، وهم لا محالة واصلون ، وانتصار « زيمبابوى » آية حاسمة في هذا المضمار .

(د) نظام الحكم في الاسلام :

نظام الحكم في الاسلام موضوع اثير منذ قرن أو يزيد ، يوم أن عرض له على عبد الرازق في كتابه « الاسلام وأصول الحكم » ، الذي كان موضع أخذ ورد عنيفين ، وقدر له أن يحظى « بالغضب السامى » .

ويعيننا أن نحدد المعنى المراد من « نظام الحكم » ويرمى في رايه الى ما يسمى « النظام الدستورى » ، وطبقه الباحثون المعاصرون على سلطات الدولة في الاسلام. وهو بوصفه الاخير يعد دراسة حديثة لم يعرفها قدامى فقهاء الاسلام ، وان حاموا حولها . والذي لا شك فيه أن الاسلام لم يأت بنظام معين من أنظمة الحكم وانما وضع مبادئ عامة تصلح لكل زمان ومكان ، كالشورى ، والعدالة ، الحرية ، والمساواة ، وفي عمومها ما اكسبها مرونة تفسح المجال للتطور والتجديد . والقرآن ، وهو المصدر التشريعى الأول في الاسلام ، يخاطب العامة ، ولا يدخل في التفاصيل والجزئيات . وتشريع السنة ، وهو المصدر الثانى ، ينصب على أحداث لها ظروفها الخاصة ، ولا تحول دون مواجهة أحداث أخرى في ضوء ظروف جديدة . ولم يقل أحد ان التشريع الاسلامى وقف عند عهد الرسول ، بل غذاه ونمّاه الصحابة والتابعون ، ولم يترددوا أحيانا في تعديله اقتضى الأمر ، كما صنع عمر بن الخطاب في مصاريف الزكاة . وقام على أمره من بعد أئمة مجتهدون أفسحوا له المجال ، وحكموا على كل حال على حسب ظروفها الخاصة . ووضعوا لتشريعهم الضوابط والقيود ، وحاولوا في اختصار أن يقتنوه . ولم يقفل باب الاجتهاد الا عن قصور وعجز ، ومن حسن الحظ انه فتح ، والخير كل الخير في أن يبقى مفتوحا الى النهاية .

لم يعرف مبدا فصل السلطات في الاسلام ، وكثيرا ما اجتمعت هذه السلطات في يد واحدة ، وعند تعددها قد لا تلتزم بما رآته سلطة أخرى ، فالسلطة التنفيذية مثلا لا تنزل أحيانا عندما تحكم به السلطة القضائية . والرسول هو المشرع الأول ، يشرع بوحي من عند الله وتشريعه هذا دين ملزم للجميع ، والاسلام عقيدة وشريعة . وقد يشير ويقترح برأى واجتهاد ، ويصرح هو نفسه بأن رايه ملزم ، ولعامة المسلمين أن يتصرفوا في شئونهم

كما يرون ، « ما كان من أمر دينكم فإلى ، وما كان من أمر دنياكم فإليكم »
وحدث فعلا أن اختلف معه بعض أصحابه فيما ذهب إليه في شأن فداء أسرى
غزوة بدر . وفصل أبو بكر بعده في أمور لم تعرف من قبل ، كحروب الردة
ومقاتلة مانعى الزكاة ، وقد رأى تكوين جمعية تشريعية صغيرة من كبار
الصحابة لى تدلى برأيها فيما يستجد من أمور ، وجاراه في ذلك عمر بن
الخطاب . وحرّم على كبار الصحابة وأهل الراى ترك المدينة لى يستعين
بهم عند الحاجة ، وما أشبه هذا بما نسميه اليوم قسم الراى فى مجلس
الدولة وليتنا تعهدناه وأحببناه ، وكان فى الوسع أن نتقى عن طريقه خلافات
لا داعى إليها .

ويوم أن اتسعت رقعة البلاد الإسلامية ، تكونت مدارس تشريعية
متعددة ، وحاول الفقهاء والمجتهدون أن يضطلعوا بالمعبء وان يسدوا
الفراغ . تغيرت الظروف ، وتوالت الأحداث ، واستلزمت كل حال أن
تبحث فى ضوء ظروفها ، وقد يتغير الأمر من إقليم الى إقليم ، ومن مدينة
الى مدينة . وسبق لحمد عبده أن قال : ليس فى الإسلام ما يسمى عند
المسيحيين « بالسلطة الزمنية » التى تكل الى الكنيسة وحدها حق فهم
النصوص المقدسة وتفسيرها .

وعلى عكس هذا فتح الإسلام الباب على مصراعيه ، فكل مسلم أهل
للبحث والفتوى أن يفسر النصوص الدينية كما يرى ، على ألا يلزم أحد
برأيه . ومن لم يكن أهلا لذلك يسأل المختصين عما يحتاج إليه ، دون التزام
باتباع شخص معين . ويوم أن تضطلع الدولة الإسلامية بوضع ذلك وتقنيته
ويجب على المسلمين الخاضعين لها أن يتبعوه . وفى الفقه الإسلامى مادة
غزيرة فى التشريع المدنى ، وضعت فى ظروف غير ظروفنا ، وواجبنا أن
نغذيها ونعنى بها ، وأن نعدلها ونطورها فى ضوء ما استحدثناه من معاملات
وتصرفات ، شريطة ألا نخرج على المبادئ المقررة ، والا نعدو على
المصلحة العامة .

ولم يقف التشريع الإسلامى عند النصوص وحدها ، بل كان للراى
فيه مجال . فشرع الأئمة والفقهاء على هديه ، وافتوا فيه وبحثوا عن المصلحة
وحكمة التشريع ووضعوا فى الاعتبار البيئة والظروف الاجتماعية .

واستتبطوا العلل والأسباب ، وقاسوا الأشياء والنظائر . ومن الراى الاستحسان ، والاستصلاح ، أو المصالح المرسله التى تقضى بأن توزن الأمور بميزان المصلحة العامة ، وإن يحكم على الأشياء تبعاً لأغراض الشرع . وقد نظم الأصوليون البحث فى الراى الفقهى ، ووضعوا له شروطاً وقواعد . ونستطيع أن نقرر أن المذاهب الفقهية الإسلامية الكبرى أخذت جميعها بالراى فى شىء من التفاوت ، غلبو حنيفة يؤثره على النقل والرواية ، ولم يهمله مالك وإن عد من أول من دونوا الحديث ، وحاول الشافعى أن يضبطه وينظم وسائله . وابن حنبل على تمسكه بأراء السلف يرى استعمال القياس عند الحاجة ، وداود الظاهرى الذى وقف عند النص طويلاً قبل من القياس ما نص فيه على علته . وباختصار يعد القياس أصلاً من أصول التشريع الأربعة فى الإسلام ، يجىء بعد الكتاب ، والسنة ، والاجماع .

وسبق أن أشرنا الى أن للراى شأنًا فى فهم الكتاب والسنة ، ولا يخلو الاجماع من الاستعانة بالراى .

وتقوم السلطة التنفيذية فى الإسلام على الخليفة عند أهل السنة ، أو على الإمام عند الشيعة . وتخضع الإمامة لنظام وراثى رسمته فرق الشيعة ، كل على حسب وجهة نظره . أما الخلافة فقد حاول أهل السنة أن يحددوا شروطها ، وأن يبينوا طريقة اختيار الخليفة وتعيينه .

ويمثل الموضوعان معا أغزر مادة دراسية فى الفقه الدستورى فى الإسلام . ولستنا فى حاجة أن نشير الى أن الخلاف حولها أحدث ثغرة فى الإسلام منذ عهد مبكر ، وهى السلطة العليا هزا عنيفا . ولن نقف عند الشروط التى اشترطت فى الخليفة ، وهى فى أغلبها أقرب الى البحث النظرى منها الى التطبيق العملى وقل أن تراعى وتحترم ، متى توفرت لدى طالب الخلافة القوة أو النفوذ الذى يمكنه من تولى الحكم . وسلك فى تعيين الخليفة مسلكان ، يعول أحدهما على اختيار أهل الحل والعقد ، ولم يطبق الا فى أحوال نادرة . ويقوم الثانى على الاستخلاف وولاية العهد ، أو الوراثة بعبارة اصرح ، وكان المسلك السائد لدى الأمويين والعباسيين على السواء . وللخليفة اختصاصات واسعة وشاملة ، وقد تجتمع فى يديه السلطات الثلاث . فمرعى شئون المسلمين عامة دنيا ودينا ، ينشر تعاليم الإسلام

وبوضحها ويحميها . ويفصل في مشاكل المسلمين ، ويقيم الحدود بينهم ، ويوقع العقوبات والجزاءات ، ويدافع عنهم ضد عدوان المعتدين .

وكان لابد له ، لكي يؤدي رسالته على وجهها ، أن يستعين بعماله من ولاية وأمرائه . وعرف نظام الولاية في الاسلام على اثر اتساع الرقعة ، واستعان الرسول ببعض الولاة ، وكان من بينهم عمر وعلى . ثم توسع الخلفاء في ذلك باطراد ، وكان أبو بكر وعمر يتحريان في اختيار ولاتهما ما وسعهما ، ويرعيان فيهم الكفاءة والنزاهة ، ويتقيان المحاباة والمحسوبية ، ولم تخل فتنة عثمان من أن يكون لاختيار بعض الولاة شأن فيها . والخليفة مسئول عن نفسه وعن ولاته ، وعليه أن يراقبهم ويحاسبهم على تصرفاتهم ، وضرب عمر بن الخطاب في ذلك أمثلة رائدة . وتتسع سلطة الوالى فتكون عامة وشاملة ، لا تحددها حدود ، ولا تقيدتها قيود . فيفوض في تدبير شئون ولايته تفويضا تاما ، يختار أعوانه والعاملين معه ، ويعين القضاة ، ويجبى الخراج والزكاة ويقيم الحدود ، ويضطلع بالدفاع عن ولايته ويبرم الأمور كلها وفق ارادته . وهكذا كان شأن الولاة بوجه عام في عهد الخلفاء الراشدين ، ومن أوضح الأمثلة على ذلك عمرو بن العاص في مصر ، ومعاوية بن ابي سفيان في دمشق ، وقد عينا بعهد من عمر بن الخطاب . وتضيق سلطة الوالى ، وتكون خاصة تقف عند مهام معينة ، وهكذا كان شأن الولاة في عهد الأمويين والعباسيين ، وقد تنقص سلطتهم ان بدر منهم ما يدعو الى ذلك . ولم يرفض الاسلام الأخذ عن بعض النظم الادارية السابقة ، وكان له في النظم الفارسية والرومانية أسوة .

وقد أخذ العباسيون عن الفرس منصب الوزير الذى حاول ان يطغى لحيانا على سلطان الخليفة ، وحديث البرامكة في هذا الشأن معروف ومشهور . وهناك دروس نافعة يمكن ان تستخلص من نظام الادارة في الاسلام ، وأخصها حسن اختيار العمال والولاة ، وحملهم على أن يضربوا المثل ويكونوا قدوة عملية رائدة ، اتقاء الأقارب والمحسوبين ، وضع الحاكم الصالح في المكان الصالح ، محاسبة المقصرين والمسيئين في غير هوادة ، وإذا صلح الراعى صلحت الرعية .

والقضاء جانب هام من جوانب نظام الحكم في الاسلام ، قوم المعوج ،
واقام العدل ، ورد الحقوق الى أصحابها . ومقام القاضي شريف ومحترم ،
استمد حرمة من قدسية رسالته ، من انتسابه الى زمرة نصرت الحق في
غير ما خوف ولا رهبة ، وكانت في الغالب محل تقدير واحترام .

والرسول أول قاض في الاسلام ، « فلا وريك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ، ويسلموا تسليما »
(سورة ٤ ، آية ٦٥) . وقد سبق لقريش أن حكته قبل الاسلام في أمر
جليل ، وهو وضع الحجر الأسود في مكانه . وهو في قضائه مجتهد يقضي
بما يرى دون أن ينزل عليه وحى ، فان نزل في مناسبة ما كان تشريعا لا قضاء .
ويوم ان انتشرت دعوة الاسلام ، جعل الرسول من ولاته قضاة كان من
بينهم عمر وعلى ، وعلى هذا النهج سار الخلفاء الراشدون من بعده .
واتخذ أبو بكر وعمر من المسجد مكانا للفصل في الخصومات ، ثم شاء عثمان
أن يبنى للقضاء دارا خاصة وبعد أن تعدد القضاة وكثروا ، ورثى في صدر
الدولة العباسية أن يكون على رأسهم قاضي قضاة ، وكان أبو يوسف أول
من شغل هذا المنصب ، فأشرف على أعمال القضاة ، ونقض بعض أحكامهم ،
وكانه عد مرتبة ثانية من مراتب التقاضي .

ويقوم القاضي بالفصل في الخصومات ، ويرعى أموال المحجور عليهم
والسفهاء ، ويزوج اليتامى عند فقد الأولياء ، وينظر في الجرائم على
اختلافها ، ويقيم الحد على من ثبتت أدانته . وهو حر في قضائه يجتهد
برأيه ، أو يأخذ برأى مذهب من المذاهب وقد يستشير بعض الفقهاء ،
فلم يكن أمامه قانون يعمل به ويطبقه ، وفي هذا ما أدى الى بلبلة وتناقض في
الأحكام . وليس في الاسلام ما يحول دون وضع نظام للسلطة القضائية
يحدد اختصاصها ، ويكمل تنفيذ أحكامها ، ويضمن لرجالها حريتهم في إقامة
العدالة بين الناس . وتولى الخلفاء أو الولاة أمر تعيين القضاة وعزلهم ،
فلم يعرف الفقه الاسلامي مبدا عدم قابلية القاضي للعزل ، وهو مبدا له شأنه
في استقلال القضاء وحمايته .

تلك هي آيات الاسلام وسننه وأحكامه . ان في حقوق الانسان ،
أو في التسامح الدينى ، أو في التمييز العنصرى . وليس ثمة شىء أبلغ
في الحفاوة باستقبال القرن الخامس عشر الهجرى من تحليلها وشرحها .
وقد سبق بها الاسلام ، منذ أربعة عشر قرنا ، كل ما يباهى به اليوم أبناء
القرن العشرين من اعتداد بالانسان وحقوقه . والواقع ان هذه الحقوق
والمبادئ كسيت في الاسلام بكساء أروع وأجمل وسرت الى نفوس المسلمين
في جو من الخشوع والخضوع . وكم نود أن يؤمن بها أبناء القرن العشرين
ايمان هؤلاء المسلمين ، ابان ازدهار الفكر الاسلامى . ونحس احساسا
صادقا بأن عرض هذه المسائل يجىء في حينه ، ويلبى طلبا ملحا ويسد
حاجة ، ويلبى طلب أبناء الغرب الذين ينشدون سندا وعونا لحماية حقوق
الانسان ، وغرس روح التسامح الدينى بين الناس ، ومحاربة التمييز
العنصرى . ويسد حاجة المسلمين انفسهم الذين ينبغى أن يعرفوا الاسلام
على وجهه ، وأن يروه في أنصع صوره ، وذلك هو سبيل النهوض الحق
والتجديد السليم .

أما نظام الحكم في الاسلام فواضح أنه لم يرسم له نظام معين وانفسح
نسبة المجال للاجتهاد واختيار الملائم ، على شريطة أن يقوم الحكم أساسا
على الشورى ، والعدالة ، والحرية ، والمساواة فهو لا يسمح للحاكم أن
يتصرف في شئون المسلمين على هواه ، ولا أن يحكم حكما مطلقا ، وعليه
أن يخضع لأحكام الكتاب والسنة ، وأن ينزل عند آراء أهل الحل والعقد .
والخليفة والوالى ، كسائر عمال الدولة في الاسلام . قابلان للعزل
ان اساءا التصرف ، واذا كان الفقه الدستورى المعاصر ، قد انتهى الى
مبادئ يعرفها المسلمون من قبل . فان فقهم لا يرغضاها . وفي صدره سماحة
تسمح بقبول كل جديد نافع .

وقد تطور التشريع الاسلامى على مر الزمن ، وحرص دائما على أن
يتلاءم مع الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية . وفي وسعنا ان
نطوره دون خروج على اصل ، او عدوان على مبدا .

الفهرس

صفحة	
٤	ايضاح
١١	ارسطو في المدارس الشرقية السابقة على الاسلام
١٥	الفرق المسيحية الكبرى
١٥	— النسطورية
١٦	— اليعقوبية
١٦	— الملكية
١٨	ارسطو في العالم العربي
٢٢	حنين بن اسحاق المترجم
٣٠	الفارابي والمصطلح الفلسفي
٣٨	الفارابي بين الامس واليوم
٤٥	ابن سينا في مهرجان بغداد ١٩٥٢
٤٥	(ا) حياته
٤٧	(ب) مؤلفاته
٤٨	مهرجان بغداد
٥١	ابن سينا مختارات من اقواله
٥١	(ا) الخلق والخالق
٥٢	(ب) الانسان
٥٢	(ج) المعارف
٥٤	(د) المجتمع
٥٥	(هـ) النبوة
٥٦	ابن سينا المعلم
٦٣	ابن سينا بين المشرق والمغرب
٧٥	المالودي والفلسفة السياسية في الاسلام
٨١	البيروني مصدر هام من مصادر الفلسفة الهندية
٨٦	(ا) فكرة الالهية
٨٧	(ب) الموجودات العقلية والحسية
٨٨	(ج) الخلاص

٩١	موسى بن جيون همزة وصل بين الفكر العربى والفكر اللاتينى
٩٤	بارم مركز من مراكز الثقافة العربية
٩٤	١ - الفتح العربى
٩٥	٢ - الحياة الثقافية
٩٧	٣ - التعاون النورماندى العربى
٩٩	٤ - حركة الترجمة الكبرى
١٠٤	الفلسفة الاسلامية حلقة فى تاريخ الفكر الانسانى
١١٨	الطب العربى
١١٨	(ا) اصوله ومصادره
١١٩	١ - مدرسة الاسكندرية
١٢٠	٢ - جينديسابور
١٢١	(ب) نشأته ونموه
١٢١	١ - مرحلة النشأة والتكوين
١٢٢	٢ - مرحلة التلخيص والشرح
١٢٤	٣ - مرحلة الاصاله والابتكار
١٢٤	(د) مشاهيره واعلامه
١٢٥	١ - ابو بكر الرازى (٩٢٣ م)
١٢٦	٢ - على بن عباس (٩٨٣ م)
١٢٦	٣ - الزهراوى (١٠١٣ م)
١٢٧	٤ - ابن سينا (١٠٣٧ م)
١٢٧	٥ - ابن زهر (١١٦٢ م)
١٢٨	٦ - ابن النفيس (١٢٨٨ م)
١٢٩	(د) اثره وموقف الغرب منه
١٣٤	مشكلة الألوهية
١٤٣	فكرة الانسان فى الاسلام :
١٤٤	١ - النفس الانسانية
١٤٨	٢ - الخلود

صفحة

١٥٠	٣ — الســـــــــــــــعادة
١٥١	٤ — حرية الراى والفكر
١٥٤	٥ — استقلال الارادة
١٥٩	القيم الانسانية فى الاسلام
١٦٠	١ — تكريم الانسان وحقن دمه
١٦١	٢ — نصرة الضعيف وتحرير الرقيق
١٦٣	٣ — حقوق المرأة
١٦٤	٤ — الأخوة والعدالة والمساواة
١٦٥	٥ — الشـــــــــــــورى
١٦٧	٦ — اشتراكية الاسلام
١٦٩	شئ من تعاليم الاسلام فى فجر القرن الخامس عشر الهجرى
١٦٩	(ا) حقوق الانسان فى الاسلام
١٧٢	(ب) التسامح الدينى
١٧٣	(ح) التمييز العنصرى
١٧٦	(د) نظام الحكم فى الاسلام

